

01274  
XXVIII.  
XXVIII. KÖTET

11.591  
1942. FEBRUÁR

1. FÜZET

1977 NOV 2 1

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1942.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

## ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr. Révay József felel. A folyóiratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

## TARTALOM.

Értekezések.	Oldal
<i>Hunyady Piroska</i> : Az aevum .....	1
<i>Bencsik Béla</i> : A logikai alapelvek kérdése .....	16
<b>Szemle.</b>	
<i>Bucsay Mihály</i> : A kantianizmus válsága .....	25
<b>Vita.</b>	
A mai filozófia. <i>Halasy-Nagy József</i> bevezető előadása, <i>Hamvas Béla</i> , <i>Mátrai László</i> , <i>Zemplén György</i> , <i>Ortvay Rudolf</i> , <i>Földes-Papp Károly</i> , <i>Ervin Gábor</i> , <i>Kráhl Vilmos</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása .....	37
Tárgyelmelet — Fenomenológia. <i>Lengyel Lajos</i> bevezető előadása, <i>Bencsik Béla</i> , <i>Lehner Ferenc</i> , <i>br. Schroeder Attila</i> , <i>Bucsay Mihály</i> , <i>Ortvay Rudolf</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása	64
<b>Ismertetések, bírálatok.</b>	
<i>Br. Brandenstein Béla</i> : A lét forrásai (Gerencsér I.). — <i>E. Dacqué</i> : Die Urgestalt (Gerencsér I.). — <i>Th. Litt</i> : Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis (v. Moór Gy.). — <i>H. Schaller</i> : Die europäische Kulturphilosophie (Ervin G.). — <i>Mátrai László</i> : Élmény és mű (br. Brandenstein B.). — <i>Nyéki Kálmán</i> : Vallás és faj (F. V.). — Szemelvények <i>Finkey Ferenc</i> szakdolgozataiból (Zemplén E.). — <i>Halasy-Nagy József</i> : A politikai tudomány kezdetei (Zemplén E.). — <i>Révay József</i> : Ókori író — mai olvasó (Ivánka E.). — <i>C. Hötschl</i> : Das Absolute in Hegels Dialektik (Vajda Gy. M.). <i>Szemere S.</i> : Filozófiai tanulmányok (Madzsar I.). — <i>K. F. Schaer</i> : Charakter, Blutgruppe und Konstitution (Tarcsey I.)	
90—108	
<i>A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája</i> , 1940—41. Összeállította: <i>Gáspár Ilona</i> .....	109—126



## AZ AEVUM.

Írta: HUNYADY PIROSKA.

---

Ebben a minduntalan újabb meglepetéseket nyújtó világban talán furessának és hiábavalónak tetszhetik, hogy olyan középkori témát tegyünk vizsgálat tárgyává, amely a saját korában is csak kevésbé foglalkoztatta a bölcseleket. Az aevummal kapcsolatban ugyanis ezt panaszolja Szent Tamás. A problémába való elmélyedés esetén azonban nyilvánvaló lesz, hogy ez a feledésbe ment, alig ismert, a középkor óta rendszeres vizsgálatok tárgyát csak szórványosan képező fogalom, illetőleg tartam, nem kevésbé áll közel mindnyájunkhoz, mint az emberi lét örök problémáival foglalkozó bármely más filozófiai kérdés, illetőleg fejtegetés.

A középkorban az aevumról, mint sajátos tartamról kialakult tanítások ismertetése előtt nem érdektelen annak a megemlézése, hogy az aevum kifejezés már az antik irodalomban is gyakran előfordul és bár nem egyértelműen használják, minden esetben bizonyos tartam jelölésére szolgál.<sup>1</sup> Így az emberi természet gyarló és rövid aevumát említi Sallustius. Az aevum kezdetétől nyugtalan sorsról ír Ovidius. A gyermek-, a serdülő-, az ifjú-, a felnőtt- és az öregkort, az élet töltését, az újra átélést is az aevummal kapcsolatosan fejezik ki. Nem egyszer az állat- és növényvilágról szólva, főleg megszemélyesítésnél alkalmazták az aevum kifejezést. Írnak a már elmúlt, illetve az eljövendő aevum felőli tudásról, vagy tudatlanságról. Plinius Janust teszi az aevum istenévé. Jupiter pedig az aevum atyja, szerzője.

Az antik kornak az aevumra vonatkozó s nagyjából négy csztályba foglalható megjegyzései jelölik: 1. vagy az egész életet, vagy annak valamely részét; 2. egy-egy hőstett korszakát, melyet az emlékezet őriz; 3. a tulajdonképpeni időt, ennek kezdetét, végét, folyását; 4. végül előfordul mint határtalan idő, mely az idővel szemben kezdet és végnélküli, amely mindig ugyanazon módon volt és lesz, egyik emberhez sem tartozik inkább, mint a másikhoz, részei nincsenek, hanem uniformis. Az idő elhálálásával ellentétben a megmaradás jellemzi.

<sup>1</sup> Thesaurus linguae latinae. Vol. I.

Míg az első három esetben az aevum az időt, vagy korszakot jelenti, addig a végtelen idő az időnél magasabbrendű tartamot fejez ki ugyan, de még nem az aeternitástól és az időtől különböző közbülső tartamként szerepel. Ennek az a magyarázata, hogy, bár a tiszta szellemi szubsztanciákról már a keresztény böleseletet megelőzőleg is hallhatunk (pl. Aristotelesnél, hol az en bernél magasabbrendű csillagszellemek mozgatják a szférákat; az Ószövetségben, a tiszta szellemek fontos hivatásokat betöltő angyalok; a gnosztikusoknál az abszolútumból emanáló aecnok), de ezen szellemi lényekről, azok természetét — így tartamát is — magyarázó tudomány csak a túlnyomóan metafizikai irányú középkorban alakul ki. Ennek a korának a böleselői Platon és Aristoteles kozmológiájával összenőtt szellemtanát a kinyilatkoztatás angyaltanával hozzák összhangba.

A középkor filozófiája előtt a patrisztikus böleseletben is fellelhető az aevum, mint sajátos tartam, bár itt még sok zavarra vezethet az *aivv* szónak kétféle használata. Így Basiliusnál,<sup>2</sup> Szent Ágostonnál,<sup>3</sup> Boethiusnál,<sup>4</sup> a pseudo-dionysioszi iratokban<sup>5</sup> találunk olyan fejtegetéseket, melyekben az aevumot az aeternitasnál alacsonyabb, az időnél viszont magasabbrendű tartamként kezelik. Az említett két szélső tartammal szemben — az aevum sajátos jegyeiként emelik ki azt, hogy az aevumnak van ugyan kezdete, de szukecshiótól, változástól ment, stabilis, az időnél régibb tartam, amely a változatlan létezők mértéke.

A minden problémát legapróbb részletekig tisztázni igyekvő skolasztikusok azután már külön vizsgálat tárgyává is teszik az aevumot. Minthogy ezek a fejtegetések sok tekintetben megegyeznek, ezért elegendő Szent Tamás tanításán végighaladni, s a többieknek csupán ellentétes nézeteit kiemelni.

Szent Tamás<sup>6</sup> a lét többféleségéből indul ki s a többi skolasztikusokhoz hasonlóan az aevumnak az aeternitástól és az időtől való különbségét, továbbá egyetlenségét vizsgálja.

<sup>2</sup> *Adversus Eunom.* Lib. II. c. 13. 17.

<sup>3</sup> *De Civitate Dei.* Lib. XII. c. XV. — *De natura boni.* Lib. I. c. XXXIX. — *De Genesi ad litteram.* Lib. II. c. VIII.; Lib. VIII. c. 22. 26.

<sup>4</sup> *De Consolatione.* Lib. III. Metr. 9.

<sup>5</sup> *De Divinis nominibus* c. V. q. X.

<sup>6</sup> *Summa Theol.* q. X. a. 5. 6. — I. Sent. d. VIII. q. 2. a. 2. — d. XIX. q. 2. a. 1. 2. — II. Sent. d. II. q. 1. a. 1. 2. 3.



A lét háromféle lehet:

1. Az önmagától való isteni lét, ahol a lét egyúttal lényeg, quidditas is.

2. A szerzett, a tökéletes, de bizonyos szempontból potenciális lét, amilyen az angyalok léte.

Végül 3. a többi teremtmények léte, amely potenciával kevert s így szukcessziót tartalmaz.

A háromféle létnek Szent Tamás háromféle tartamot, ill. mértéket vesz fel. És pedig az isteni lét tartama, ill. mértéke az aeternitas; az angyali lét tartama, ill. mértéke az aevum; a korruptibilis dolgok tartama, ill. mértéke pedig az idő.

Az aeternitas tehát a permanens lét tartama, a létezés permanenciájától való eltávozás mértékében távolodik el valami az aeternitástól. Így a legmesszebb esik tőle a váltózson alapuló korruptibilis dolgoknak a tartama, minden mozgás, ezek léte a váltózás szubjektuma. Vanak olyan létezők, melyek léte nem alapszik ugyan váltózáson, de kapcsolatos vele; így az égitestek szubsztanciális léte változatlan, de a helyváltoztatás következtében változással összekötött. Hasonlóképpen az angyalok léte, természetüket tekintve, változatlan, de értelmi és akarati képességük változással kapcsolatos.

Az aevum az aeternitástól, Szent Tamás szerint, így részint abban különbözik, hogy míg az aeternitas nemcsak nem változó, de nincs is összekötve változással, addig az aevumban önmagában nincs változás, de kapcsolódhatik vele.

Az aevum a szukcesszív idővel szemben viszont egészen egyszerre van és nem osztható. A tartam minden felosztása és szukcessziója ugyanis a mozgásból származik; az aevum az aeternitashoz hasonlóan annak a létnek a tartama és mértéke, amelyhez nem járul megújulás mozgás által. Amint az idő a mozgásban levő száma a megelőző és következő szerint, úgy az aevum az egysége a lét permanenciájának, vagyis az aevum az általa mért dolognak megfelelően az egység módja szerinti mértéke.

Tévedés feltenni, hogy az aevumnak „totum simul” sajátossága a lét végtelenségét vonja maga után. Szent Tamás különbséget tesz a quantum módján való és a negatív határoltság között. Az angyalok léte negatív módon végtelen; ez azt jelenti, hogy az időben nincs határa, vagyis nem határolja olyan tartam, melyet nem bír.

Nem lehet az aevum és az idő különbségnélküliségét

azon az alapon állítani, hogyha az aevum egészen egyszerű lenne, akkor ez jelentené egyrészt a múlt, a jelen és a jövő azonosságát s ebből következőleg másrészt az angyalok megsemmisíthetetlenségét, mert az angyalok létében — önmagában szemlélve — nincs különbség a múlt és jövő között, hanem csak a rajtuk kívüli változások szerint. Az angyalok létét az idő különböző részeihez való hasonlítás által fogjuk fel. Így, amikor a jelenjükről, múltjukról vagy jövőjükről beszélünk, akkor ez csak a mi értelmi felfogásunk szerinti különbség. Az angyalok továbbá nem az emberi elgondolás módjaként állanak az isteni mindenhatóság alatt; abszolúte véve az Isten megteheti, hogy az angyalok létének ne legyen jövője, de nem teheti meg, hogy ne legyenek: amíg vannak, vagy hogy ne lettek volna: miután voltak. Az a lény, amelynek lényege nem a lét, s amely létét nem önmagától nyerte, fennmaradni sem tud önmagától, hanem csak Isten akaratából.

Szent Tamás a lényeg és lét, a tartam és a nunc viszonya szempontjából is különbséget lát az aevum és az aeternitas között, mert bár az aevum tökéletes jelen, mégsem azonos a nunc-jával; az aevum nunc-ja az aevumbeli lényegét, az aevum pedig a létét méri. Az aeternitas és a nunc-ja között ezzel szemben fogalmi különbség áll fenn, amennyiben t. i. az aeternitas mértéke az isteni létnek, az aeternitas nunc-ja pedig az Örökkévaló lényegének, ami viszont nem más, mint a léte. Vagyis az aevum az aeternitástól egyrészt különbözik, mert az Isten önmagától fennálló, mivel ő maga a lét, az angyaloknál viszont a lényeg és a lét nem esik egybe; másrészt az angyali lét az isteni léttel szemben mástól van, amiből kitűnik, hogy az angyalok léte az isteni létben, az aevum az aeternitasban való részesedés.

A létezőnek a létehez és a tartamnak a nunc-jához való viszonya szempontjából az aevum és az idő között is lényeges eltérés van. Valamely dolog tartama és nunc-ja ugyanolyan viszonyban állnak egymással, mint a létező és léte. Így amint különbözik az időbeli létező a lététől, a dolog és a szukcesszió szempontjából, amennyiben a mozgó nem a mozgás és a mozgó szubsztanciája nem szukcesszív, számszerű, hanem permanens, úgy a nunc is különbözik az időtől részint a dolog szerint, mert a nunc nem az idő, másrészt a szukcesszió szempontjából, mert az idő szukcesszív és nem a nunc. Az aevumbeli lényeknél



viszont az előzők folytán a létező és léte, valamint az aevum és nunc-ja közt a szukcesszív különbség eselik.

Az aevum permanenciájának tekintetében a skolasztikusok nagyjából Szent Tamáshoz csatlakoznak. Bizonyos mértékben ingadozik Albertus Magnus, aki Sententiárumában megengedi, hogy az aevum egyszerre van, bár itt is megjegyzi, hogy nem olyan értelemben, mint az aeternitas, mert a Teremtő tiszta aktus, a teremtmény viszont potenciát mindig hordoz. Ezen különbség azután arra indította, hogy Summájában<sup>7</sup> már az aevumnak szukcessziót tulajdonít. Az aevumbelieknél ugyanis a létesítő ok rajtuk kívül áll — tanítja — ezért változhatnak, azaz megvan bennük egyrészt a készség a semmibe való visszatérése, másrészt az első októl való függés. A létet mint egészet az aevumbeliek nem tudják átfogni, hanem csak részenként, egymásután.

Az aevum permanenciája mellett bizonyos fajtájú szukcessziót lehetőnek vél — az aevumot talán legapróbb részletekig fejtegető — Aegidius Romanus,<sup>8</sup> aki a szukcesszió közt disztinkciót tesz s e megkülönböztetést segítségül véve tanítja, hogy reális szukcesszió nem, de tág értelemben vett egész szerinti szukcesszió összeegyeztethető az aevummal. Ennek t. i. az a lényege, hogy amidőn az egész aevum létezni kezd, megszűnik a nemlét.

Valóban szukcesszívnek tartja az aevumot Szent Bonaventura és a későbbi scotisták.

Caietanus, Szent tamáshoz írt magyarázatában, Duns Scotust is úgy állítja be és úgy érvel ellene, mintha nevezett az aevum „totum simul” természetét tagadta volna. Caietanus cáfolata azonban indokolatlan, amennyiben Duns Scotus<sup>9</sup> az aevumot önmagában oszthatatlannak tartja és csak külső szukcessziót enged meg, ez pedig abban áll, hogy az aevum koexistálhat a nem végtelen, de végtelen sok részt magában foglaló idővel. Minthogy pedig az idő végtelen sok része sohasem lehet egyszerre aktuális, úgy ezen részekkel való koexistencia sem lehet egyszerre aktuális, amiből következik, hogy jóllehet az angyal tartama önmagában oszthatatlan, az idővel való koexistenciáját tekintve osztható.

<sup>7</sup> Summa Theol. Pars prima. Tract. V. q. XXII. m. 2. a. 1. 2. q. XXIII. m. 2. a. 1. a. 2. p. 1. p. 2. — m. 4. a. 1: 2:

<sup>8</sup> II. Sent. Pars prima. d. II. q. 1. a. 1. 2. 3. 4. 5.

<sup>9</sup> Summa Theol. q. X. — Frassen: Scotus Academicus. IV. Tract. I. d. II. a. 3. sect. 2. q. 4.

Duns Sectus tanítása ezen a téren inkább túlzott, mivel ő az angyalok működésének tartamául, ill. mértékül is az aevumot teszi meg. Még pedig azon az alapon, hogy mindaz, ami a létben való megmaradás módját — amíg van — egyformán írja, annak is az aevum a mértéke, tekintettel arra, hogy a mértéknek a megméréndővel arányban kell állnia. Minthogy az angyalok működése, amíg tart, különbség nélkül ugyanazon módon van, azért a működéseknek ugyanaz a mértéke, mint maguknak az angyaloknak. Bár kétségtelen, hogy az angyalok immanens működései (mint a gondolkodás, az akaratati tevékenységek) megszűnhetnek. De amíg vannak — tanítja Duns Scotus — nem szukcesszívek, hanem a létet egészen egyszerre és permanensen bírják és ez elegendő ahhoz, hogy ugyanolyan mértékük legyen, mint az angyalok létének.

Ebben a kérdésben tehát tulajdonképen csak Bonaventura<sup>10</sup> álláspontja ellentétes.

Kérdés, mi indíthatta Szent Bonaventurát a szukcesszió felvételére, illetőleg miért tartották Szent Tamás és követői magában az aevumban a reális szukcessziót lehetetlennek?

Mindenekelőtt tekintetbe kell venni, hogy a szukcesszió lehet sajátos, amely változással és megújulással kapcsolatos és lehet e tulajdonságoktól ment, csupán a tartam kiterjedését jelentő, nem sajátos. Bonaventura tanításának értelmében az aevumra az utóbbi szukcesszió jellemző. Az említett két szukcesszió különbséget a pataknak a forrásból és a sugárnak a napból való eredésével világítja meg. A forrásból a patak mint valami új dolog lép ki, a sugár viszont mintegy folytatása a napnak. Hasonlóképen a változó dolgok vagy elhocsátanak valamit, vagy a meg nem lévőit keresik; az angyali létnél viszont az, ami kezdettől adva volt, az isteni fenntartás folytonosságánál fogva folytatódik. Egyedül Isten actus purus és ő írja egyedül és egyszerre az egész létet és létének lehetőségét. Az angyalok, bár a létet teljesen bírják, de mégis a lét folytonosságát nem bírják teljesen egyszerre s ez magával hoz egy szukcessziót, a nélkül azonban, hogy a létben vagy valamely abszolút sajátosságukban megújulnának.

Az angyalok tehát — ezen felfogás szerint — a terem-

<sup>10</sup> II. Sent. d. 2. p. 1. a. I. q. 1. 2. 3. — a. II. q. 1. 2.



téskor megkapták teljes szubsztanciális létüket és tartamuknak kezdetét, de nem a teljes tartamukat. A teremtéssel nyert lét a konzerváció által folytatódik, így tartamuk növekszik, a nélkül azonban, hogy létükben megújulnának, vagy valamit szereznének.

Szent Bonaventurával szemben meg kell jegyezni a következőket: kétségtelen, hogy mivel az angyalok is időbeli teremtmények, az idő egymásutánja rájuk és létükre is vonatkozik. Nem bírnak létük kezdetétől egyszerre minden léttartalmat, hanem az egymásután bontakozik ki tudatuk előtt. Az angyalok metafizikailag összetettek, azaz van náluk potencialitás, s így bár mindaz, ami bennük rejlik, amire képesek, egész tartalmuk egyszerre van bennük, de ez nincs kibontva és a kibontakozással nem váltzik a létük, hanem csak mind több és több tudatosul belőle.

Bonaventurát az angyaloknak potencialitása indíthatta az aevum szukcessziójának felvételére. Bár az angyalok képességiségét szent Tamás is állítja, de nem olyan alapon, mint Szent Bonaventura, akinél ez összefügg a ferencesek iskolájának a materia spiritualis-ról való tanításával. E tan értelmében a szellemek is — mint az angyalok, a lélek — anyagból és formából összetettek, mikor is az anyagság éppen képességiséget, potencialitást jelent.

Az angyalok ezen potencialitását még nyilvánvalóbbá teszi annak a megfontolása, hogy egyedül Isten abszolút szellem és actus purus, hozzá viszonyítva az angyalok szellemisége egyrészt nem abszolút, hanem mind létében, mind fennállásában az anyagvilágra utalt, továbbá másrészt nem tiszta, hanem képességekkel kevert ténylegesség.

A ténylegességnék és képességiségnek a lényeggel és léttel való kapcsolata hozza magával egyrészt, hogy Istennél — aki létteljesség — lényeg és lét csak fogalmilag különbözik egymástól; Isten lényege a lét, s így ő valóban egészen egyszerre van; másrészt magával hozza a teremtményeknél, így az angyaloknál is, a léthiány folytán, a lényeg és lét valóságos különbségét, amiből következik a törekvés a lényeg mindinkább történő megvalósítására. Ez viszont nem egyszerre, hanem fokozatosan történik, jöllehet az, amiből e megvalósítás fakad, nem időbeli, hanem egyszerre van.

Szent Bonaventura a lényeg és a lét különbségén kívül állítja még a teremtményeknél a tartamnak is a létől való különbségét s ezért taníthatja a változatlan lét

mellett a változó tartamot. Szent Tamásnál ez az utóbbi különbség nincs meg. Suarez pedig éppen azért áll anynyira ellentétben Bonaventurával, mert ő még a teremtményeknél is a lényeg és lét között csak fogalmi különbséget lát.

Tévedés Szent Bonaventurától a tartam és lét valószínű különbségének s a változatlan és oszthatatlan lét mellett egy szukcesszív tartamnak az állítása, mert a tartam nem más, mint a létben való megmaradás. A tartam így nem reálisan, hanem csak fogalmilag különbözik a létől, a dolog ugyanis addig, amíg tart, a léte által tart és képtelenség, hogy valami a lététől különböző által tartson. Ahol pedig a lét oszthatatlan, ott a tartam is használatos természetű. Azaz nincs helye benne az előbbinek, a későbbinek, s így a szukcesszióknak.

Téves az a feltevés, mely szerint nem is a tartamnak a létől, hanem a quandocationnak, azaz a tartamnak bizonyos időben a létől való reális különbségéről lenne itt szó. Erre nézve ugyanis megjegyezhető, hogy a lét ebben vagy abban az időben nem más, mint maga az existenciája a dolognak, ameddig abban az időben létezik. Nem szükséges, hogy a quandocatio reálisan különbözzék a létől, mert csupán azáltal, hogy a dolog ebben vagy abban az időben létezik, a tökéletessége nem növekszik, és nincs is biztos jegye a reális különbségnek.

Duns Scotussal szemben pedig azt kell megjegyezni, hogy az angyaloknál, minthogy magánálló formák, az anyag hiánya folytán, szubsztanciális változás ugyan nincs, de igenis vannak esetleges változások, mint a tevékenységek, melyek természettől változóak, de változásuk ugyanakkor eltér a tapasztalati világ változásától, mivel az angyalok változásai nem lassú folyamatok, hanem — időteli szempontok szerint szólva — a pillanat művei, s így egyrészt képtelenség, hogy valami természettől változónak ugyanolyan mértéke legyen, mint egy természettől állandónak; másrészt elfogadható az a feltevés, mely az angyalok változásainak mértékül, az időbeli változásoktól való különbsége folytán, nem a folytonos, hanem a diszkrét időt teszi meg. Az angyalok cselekvése ugyanis oly természetű, hogy a tevékenységek egymást közvetlenül követik és mindegyik egészen egyszerre van. Ezért a folytonos idő és ennek pillanata fölé emelkednek, de az aevum kiválóságát sem érik el, mert természettől korrupcibilisak.



További pont, ami Szent Tamás aevumkörüli vizsgálatának tárgyát képezte, hogy vajjon az aevum megsokszorozódik-e az angyalok száma szerint, vagy csak egyetlen aevum van.

A szellemi lények létrejöttére nézve két ellentétes vélemény áll fenn. Origenes az angyalokat egyenlőségben származtatja Istentől. Ebben az esetben, mikor is több első egyenlő volna, annyi aevum felvétele válnék szükségessé, ahány aevumbeli van.

Szent Tamás Dionysios felfogását teszi magáévá, aki szerint a szellemi szubsztanciák bizonyos rangban és rendben teremtettek, így van köztük első, középső és utolsó s ebben az esetben az időhöz hasonlóan csak egy aevum van és pedig minden aevumbeli létének mértéke, az első angyal aevuma. Ez az angyal természetesen nem oka a többinek, mint az égitestek mozgása más mozgásnak, hanem elsőbbsége van a többiekkel szemben, mert nemében a legegyszerűbb. Nem következtethető ebből az sem, hogy a daemon aevuma (ez t. i. a legmagasalbrendű bukott angyal) a mértéke a többi angyal aevumának, mert az aevum az aeternitasban való részesedés, így valami annál inkább mérhető az aevummal, mennél inkább részesül az örökkévalóságban, ebben pedig a jó angyal részesül és nem a bukott.

Az aevum ugyan nem összevont egység, amely megsokasodik azoknak a megsokszorozódása szerint, akiknek egy lét felel meg. Tekinthető azonban a mérték, mint intrinseca és mint extrinseca. Az első esetben a mérték úgy van a megméréndőben, mint akcicens a szubjektumban s ekkor a mérték a megméréndők megsokszorozódása szerint megsokszorozódik. Az extrinseca mérték viszont úgy van egyben mint alanyban, melyhez sok méretik — tanítja Szent Tamás — amint sok vég posztó mérhető ugyan azon rőf hosszával.

Az aevum egyetlenségét az a tény sem dönti meg, hogy az az angyaloknak és égitesteknek egyaránt mértéke, mert kétségtelen, hogy az említettek természetüket tekintve különböznek, amennyiken az egyik a szellemiek, a másik a testiek nemébe tartozik, de a lét permanenciájában meg egyeznek s így lehet közös mértékük.

Az aevum egyetlenségét Szent Tamáson kívül csak Duns Scotus vallja még határozottan. Bonaventura több aevumot vett fel, az időnek unitas-ával szemben tanítja az aevumnak univerzalitását. A több aevum — létmódját

tekintve azonban — nem egymásután következnek, hanem az egyszerre létezők különbsége folytán van.

Albertus Magnus kétféleképpen veszi tekintetbe az aevumot: mint kvantitatív tulajdonságot, amikor is annyi aevum van, ahány aevumbeli. Az aevum, mint mérték viszont csak egy s ez a legegyszerűbb aevumbeli aevuma.

Aegidius Romanus Szent Tamáshoz hasonlóan különböztet ugyan az aevum, mint külső és mint belső mérték között, de a külső egyetlen mértéket nem a legmagasabbrendű angyalba helyezi. Nevezett helytelennek tartja, ha azon az alapon, hogy amint az idő az első mozgóban, mint alanyban van, s ez önmaga által és először méri az első mozgást és ennek közvetítésével minden további mozgást, azt következtetjük, hogy csak egy aevum van, az első aevumbeliben és ez önmaga által és először méri saját létét, majd pedig a többi angyalét. Az idő egyetlenségének kutatásánál ugyanis — tanítja — keresztülhaladunk minden időbelin és alsóbbrendű mozgáson, felmegyünk az első mozgóhoz és ebbe helyezzük az időt; mert amíg az időbeli dolgokban vagyunk, addig nincs alany, amelybe az időt helyezhetnők, lehetséges ugyanis, hogy egyik időbeli a másikonál tartósabb, mégis egyikbe sem helyezhető az idő, mert az idő maga nem időbeli, hanem az időbeliek mértéke. Hasonlóképpen, ha egyetlen aevumot veszünk fel, akkor ez nem valamely aevumbeliben mint részleges létben lesz, hanem az Istenben, aki minden aevumbeli felett van. Így minden aevumbelinek egy léte van, mert egy Isten van, akire mint mértékre és okra visszavezethető minden aevumbeli. Ha viszont annyiban beszélünk az aevumról, amennyiben az az angyalokban van, akkor annyi aevum lesz, ahány angyal van. Aegidius Romanus az egyetlen aevum felvételét úgy, hogy az a legfelsőbbrendű jó angyalban legyen, azért is tévesnek tartja, mert az egyetlen aevum — szerinte — vagy a kegyelem, vagy a természet szerinti legmagasabbrendűbe helyezhető. Kegyelem szerint a legelső Krisztus lelke, természet szerint pedig Lucifer, mert ez volt a legfelsőbb angyal. Minthogy azonban az aevum nemcsak a természetes, hanem a kegyelmi létet is méri, ezért látja Aegidius Romanus szükségesnek azt, hogy az egyetlen aevumot a kegyelem szerinti legmagasabbba, Krisztusba helyezze.

Talán legszélsőségesebb ezen a téren Suarez<sup>11</sup> véle-

<sup>11</sup> Metaphys. disp. d. L. S. 5.

ménye, aki szerint az aevumot nem lehet mértéknek tekinteni és nem is mérhető, mert csak a quantum, vagy a quantum módja szerinti mérhető. Az oszthatatlan, mint aminő az aevum is, nem quantum, és így nem is mérhető. És mivel a dolgokban a lét, a lényeg és a tartam egymástól reálisan nem különböznek, ezért annyi aevum felvétele látszik szükségesnek, ahány angyal van. Ezen az alapon továbbá még azt is tanítja, hogy a különböző aevumbelieknek, mint az angyaloknak és az égitesteknek is különböző az aevumuk, sőt az aevum nemcsak a különféle inkorruptibilis szubsztanciákban sokasodik meg és különbözik, hanem ugyanazon inkorruptibilisnak a szubsztanciájában és az akcidentiájában is. Az utóbbi aevumot Suarez akcidentális aevumnak nevezi és változással kapcsolatosnak tartja. Megengedi azonban ő is az egyetlen aevumnak felvételét Aegidius Romanus tanításának értelmében.

Mint tehát az előzőkből kitűnik, az aevum számbeli ségére vonatkozólag is ellentétes vélemények alakultak ki. Ezek az ellentétek azonban inkább látszólagosak; a mértéknek külső és belső megkülönböztetése révén összhangba is hozhatók, amennyiben, mint láttuk, még Szent Tamás is — aki legerősebben állítja a többiekkel szemben az aevum egyetlenségét — megengedi, hogyha a mértéket, mint belsőt tekintjük, akkor az megsokasodik a megmértékek száma szerint. A különbség Szent Tamás és azok között, akik az aevumnak, mint belső mértéknek megsokasodása mellett szintén lehetőnek tartanak egyetlen külső mértéket, hogy az utóbbiak külső mértékül Istent veszik fel. Bár igaz, hogy Isten, mint minden lét forrása, egyúttal mindennek mértéke is, minthogy azonban a tartam, illetőleg a lét mértéke megfelel a dolog természetének és így a különböző természetű dolgoknak más és más a tartama, ill. a mértéke, azért helyeselhető Szent Tamás tanítása, aki a tiszta szellemek külső mértékéül — Aristoteles<sup>12</sup> azon tanítására alapozva, hogy minden nemből a legelső, mint elsőségénél fogva legegyszerűbb a mértéke a többinek — a legfelsőbb angyal aevumát teszi meg. Kétségtelen azonban, hogy felmerül ugyanekkor az a nehézség, hogyha a lét mértéke a certifikálója a dolog tartamának, akkor a legfelsőbb angyal tartamáról — a saját nemében — mi bizonyosít meg.

Az előzőekben felhozott bölcselek közül — aevum-

<sup>12</sup> Metaph. text. III. & IV.

körüli vizsgálódásuk alkalmával — utalnak arra is, hogy az aevum nem kizárólag az angyalok tartama, hanem vannak olyan dolgok, így az égitestek, az emberi lélek, a testtől független funkciók, amelyek mind az aevumban, mind az időben részesülnek, ennek fejtegetésére azonban már nem tértek ki. A skolasztika hanyatlásával azután az idő és az örökkévalóság között álló közbülső tartam teljesen feledésbe merül, míg a legújabb korban a fogalmi bölcsélet ellen küzdő Bergson tereli rá ismét a figyelmet.

Bergson<sup>13</sup> a fizikai idő merev, székmaszerű mivoltával szembeállítja a lelkiidőt, azaz tartamunkat, amely az eszméleti állapotoknak szüntelen egymásutánja és egymásba olvadása, mint ilyen azért nem mérhető, és nem is mennyiségi, hanem oszthatatlan minőségi változás. A tartam egymást követő állapotait, a multat a jelennel az emlékezet kapcsolja össze. Bergson erősen hangoztatja a fizikusokkal szemben, hogy a jelen nem pillanat, hanem egy bizonyos tartamköz, amelynek nagysága pontosan nem határozható meg. Jelen az, amire a figyelem irányul. Egy minden gyakorlati érdektől elszakadt, hatalmas „életfigyelem“ egy személy teljes multját, oszthatatlan jelenben ölelné fel.

Bár Bergsonnak a tartamról szóló tanítása sok értékes vonást foglal magában, ugyanakkor azonban a tévedésektől sem ment. Így helyesen állapítja meg azt, hogy a lelkiélet a fizikai idő egyformaságával, időmozzanatainak egyenértékűségével és oszthatóságával szemben dinamikus, oszthatatlan, haladó folytonosság. Jól látja azt is, hogy az élmények nem vesznek el, hanem az emlékezet révén egybekapcsolódik a mult a jelennel. Az életfigyelemről és örök jelenről szóló tanításával, valamint az emlékezet kapcsoló tevékenységének hangoztatásával, amely által alkot belső tartamunk egy testet, lesz oszthatatlan, folytonosan gazdagszik, belső tartamunknak olyan vonásait emeli ki Bergson, amely az aevummal való rokonságát teszi nyilvánvalóvá.

Tévedése azonban Bergsonnak, hogy elszegényíti a tartamfogalmat annyiban, hogy csak egyféle tartamot vesz fel, csak a lelki időt, belső tartamunkat tekinti tartamnak, holott tartam az örökkévalóság és az idő is, és e három rangban különbözik egymástól. Az idő ugyanis nem merőben szubjektív forma — amint Bergson vélte —,

<sup>13</sup> Tartam és egyidejűség. — Teremtő fejlődés. — Metafizikai értékezesek: Bevezetés a metafizikába; Filozófiai intuición.

hanem a képességek kifejlesztésének reális lehetősége; az örökkévalóság pedig nem a tartamok sűrítése — amint Bergson tanította —, hanem „a végnélküli életnek egyszerre való teljes és tökéletes bírása“ (Boethius), mely egyedül a változhatatlan és magától való Abszolútum sajátja, akinek tartama így nem is hasonlítható a fénynek és az azt alkotó rezgéseknek viszonyához.

Bergson tehát rámutat az idő és örökkévalóság közötti tartamfajra, de tanítása — az életnek abszolútummá tévése által — végül is pantheizmusba torkollik és egyoldalúsága folytán valójában nem fejt ki az idő és örökkévalóság között álló tartamnak igazi jelentőségét.

A franciák közül még Geley<sup>14</sup> is említi — a tudattalan természetének vizsgálatával kapcsolatban —, hogy a magasabb tudattalan az idő fölött áll, de ennek bővebb fejtegetésébe nem bocsátkozik.

Ugyancsak a tudattalannak, ill. a lelkiélet lefolyásának, valamint az emlékezet tevékenységének a vizsgálatával jut el báró Brandenstein Béla<sup>15</sup> az időbeli és az időtlen közt álló idő fölötti tartamhoz, melyet „szaporodó jelennek“ nevez. Ha lelki jelenségeink tartalmainak, élményeink létrejöttének forrását kutatjuk, akkor azt találjuk — tanítja — hogy ezek forrása nincs a tudatban. Azt tapasztaljuk, hogy gyakran figyelem nélkül, nem tudatosan, nagyon bonyolult cselekvéseket hajtunk végre. E cselekvések lefolyása korántsem mechanikus. Ezért magyarázatukul valami értelmes, rejtett tényezőt kell felvenni. Minthogy lelkiéletünk központja az én, azért az említett tevékenységek is csak az énből és nem valami idegen tényezőtől származhatnak. Az említett jelenségek magyarázása végett tehát fel kell venni, hogy az énnel közvetlen tapasztalati tudatán túl van egy másik tudata is, a teljes tudat, és ez a lelki jelenségek forrása és az egész lelkiélet alapja. A lelkiélet jelenségei így tehát utalva a teljes tudat szükségességére, kétségtelenné teszik annak realitását.

A teljes tudatot a tovahaladó emberi tudattal szemben Brandenstein úgy jellemzi, hogy az a testtől függetlenül, önállóan létező egyéni én tudata. Ez az én a lélek, mely bár elsősorban, de nem egyedül önmagát ismeri és magáról tud, hanem minden átélt élményéről is egyszerre tud.

<sup>14</sup> De l'inconscient au conscient. II. p. 5 ch. 4 par.

<sup>15</sup> Bölcséleti alapvetés. V. — Ember a mindenségben II. 1. 8. — A lét forrásai. 5. 12.

A teljes tudat olyan valóság, mely lényegében időfölötti, ugyanekkor azonban időtalkotó, sőt időbeli is. Időbeli a teljes tudat, amennyiben kezdődött, kezdettől bontakozik, növekszik, azaz változik, minthogy azonban változásai többnyire saját természetéből származnak, azért egyúttal időt alkotó is s végül mivel e tudat „kezdetétől... élő és nyitott, aktuális emlékezet és egész létét egységesen átfogó öntudat“ azért tulajdonképpen nincs is m. u. t. j. a, hanem csak egy folyton fejlődő és gazdagodó jelenje, a bontakozó jelenjéből alkotja meg jövőjét is, miért is végeredményben időfölötti.

Brandenstein tehát a teljes tudatról való tanításában rámutat arra, hogy az idő és örökkévalóság között van egy olyan természetű tartam, a teljes tudatú szellem tartama, amely multtalansága folytán hasonlít az örökkévalósághoz, változó mivoltánál fogva pedig az idővel kapcsolatos. Így az idő fölött, de az örökkévalóság alatt áll, s mint ilyen „félörökkévalóság“.

Az előzőekben ismertetett tanítások alapján végső összefoglalásképen a következő megállapítás tehető: mivel a tartam reálisan azonos a léttel, a lét pedig megfelel a dolog természetének vagy realitásának, azért a tartam, a különböző létezők szerint felosztható szukcesszív és permanens, az utóbbi pedig teremtetlen és teremtett tartamra. Szukcesszív tartam az idő, teremtetlen permanens tartam az aeternitas, a kettő közt áll az aevum, a teremtett permanens tartam. E tartam egyfelől azon lények tartama, melyeknek léte kezdődött ugyan, de természettől halhatatlanok. Az említett lények az angyalok, akik mint tiszta szellemek, szubsztanciás változástól mentek, bár nem függetlenek az anyagvilág kategóriáitól, nincsenek azonban úgy alávetve az anyagvilág változásainak, mint teste révén az ember. Szellemi életük az emberi életet elevenségben és erőteljességben meghaladva, könnyebben jeleníti meg a multat és messze behatol a jövőbe. Élettartamuk, az aevum így a folytonosan változó idő felett áll. Minthogy azonban a teremteskor megkapott tartalmuk nincs teljesen kibontva, a kibontakozás magával von tartamukban egy változás nélküli kiterjedést. Tartamuk így a változó és szukcesszív idővel és az egészen egyszerre való örökkévalósággal szemben egy aktuális szukcesszióval összekapcsolt potenciális szimultaneitás.

E teremtett permanens tartam másfelől a testből és lélekből álló embernek is tartama, amennyiben az ember



születésekor magával hoz egy szellemi struktúrát, egy ént. Az én egyszerre van s egyszerre rejti magába egész életének lehetőségét; ennyiben időfölötti léte és időfölötti ereje van. Jóllehet az én tartalma, az én képességei időbeli aktusokban, időbeli állapotokban és élményekben bontakoznak ki, s bár e kibontakozás kiterjedést eredményez, mindazonáltal e kiterjedés különbözik az időbeli kiterjedéstől, mert az én maga nem osztható; az én továbbá folytonosan átmegy ugyan változásokon, de ő maga nem változik, hanem csak hordozza a változást; az én a maga öntudatával egy éni egységben átfogja teljes tartalmát. Vagyis, noha térben és időben élünk, nem vagyunk belesodorva az idő s így az enyészet birodalmába, hanem szellemünk, egyszerűsége folytán, létmódjában egyfelől a múltat átfogó emlékezőtehetségével, másfelől az időtlen értékeknek és az értékek teljességének, az Abszolútumnak felismerése és elismerése révén léttartalmával kiemelkedik a változó létől és fogékonyságához mértén részesül az isteni örökkévalóságban.

# A LOGIKAI ALAPELVEK KÉRDÉSE.

Írta: BENCSIK BÉLA.

---

Az, hogy logikai alapelven mit értünk, függ attól, hogy csak a fogalmak (logizmák) és a tételek elméletét nevezzük-e logikának, vagy pedig az *általános dologelméletet*, amelynek részei a fennállástan, a relációelmélet és az előbbi értelemben vett logika. A következőkben logikai alapelveken a tágabb értelemben vett logika alapelveit, azaz a *dologelmélet alapelveit* értjük.

A minden lehetséges dologra vonatkozó általános alapelvek kérdésével Pauler Ákos és báró Brandenstein Béla foglalkoztak eddig a legbehatóbban. Mindketten három dologelméleti alapelvet különböztetnek meg.

Pauler szerint e három alapelv:

1. az azonosság elve,
2. az összefüggés elve,
3. az osztályozás elve.

Brandenstein szerint pedig:

1. az azonosság elve,
2. az összefüggés elve,
3. a feltételezés elve.

Az alapelvek kérdésének felvetése a magyar gondolkodók körében élénk hatást váltott ki. A számos tanulmány elemzéseinek eredményeit röviden a következőkben foglalhatjuk össze.

1. az elemzések tisztázatlannak látják azt a kérdést, hogy mi az alapelv,

2. tisztázatlannak látják azt a kérdést, hogy — feltéve, hogy több alapelv van — milyen viszonyban vannak az alapelvek egymással.

3. kérdés, hogy minden pauleri, illetőleg brandenstein-i alapelv valóban alapelv-e, illetőleg nincsenek-e más alapelvek is?

E kérdésekre vonatkozó saját vizsgálataink eredményei röviden a következők:

Az alapelv fogalma többértelmű fogalom. A különböző szerzők e fogalom alatt részben oly tételleket értenek, amelyeket a minden dologra vonatkozó *kezdőtételeknek* nevezhetünk, részben pedig oly tételleket értenek, ame-

lyekre célszerűen alkalmazhatjuk a minden dologra vonatkozó *végtétel* elnevezést.

A tételviszonyok elemzése ugyanis arra az eredményre vezet, hogy valamely dologra, illetőleg dolgokra vonatkozólag háromféle fontos tételfajtát különböztethetünk meg:

1. olyan tételeket, amelyek az illető dolog (dolgok) valamely definícióját foglalják magukban, amelyekből tehát minden az illető dologra vonatkozó igazság következik. Ezeket az illető dologra vonatkozó *kezdő tételeknek* nevezzük.

2. Oly tételeket, amelyek ugyan az illető dologra (dolgokra) vonatkoznak, de amelyekből nem következik minden az illető dologra vonatkozó igazság, de maguk sem következnek minden az illető dologra vonatkozó igazságból. Ezeket az illető dologra (dolgokra) vonatkozó *közbeeső tételeknek* nevezzük.

3. Végül az illető dologra (dolgokra) érvényes oly tételeket, amelyek minden az illető dologra (dolgokra) vonatkozó állításból következnek. Ezeket az illető dologra (dolgokra) vonatkozó *végtételeknek* nevezzük.

A 3-as számra vonatkozó *kezdőtétel* például az, hogy:

„a 3 az első két prímszám összege“, vagy:

„a 3 a 2 után következő egész szám“ stb.

A háromra vonatkozó *közbeeső tétel* pl.:

„a 3 páratlan szám“, vagy „a 3 prímszám“, vagy a

„a 3 nem osztható 5-el maradék nélkül“ stb.

A háromra vonatkozó *végtétel* pedig:

„a 3 van“, vagy „a 3-ra vonatkozik valamilyen igazság“ stb.

Belátható, hogy minden dologra (dolgokra) nem egy, hanem végtelen sok kezdőtétel, végtelen sok közbeeső tétel és végtelen sok végtétel vonatkozik, mert minden igazsággal végtelen sok *aequivalens* igazság van. (Pl. valamely tétellel *aequivalens* — egyszerre igaz — az a tétel, hogy az illető tétel igaz. Az is, hogy igaz, hogy az illető tétel igaz stb.)

Valamely dolgot defináló tételben a dolognak csak oly tulajdonságai szerepelnek, amelyekből a dolog (dolgok) többi tulajdonságai lezármasztathatók. A dolgot (dolgokat) defináló ilyen tételeken kívül azonban a dologra vagy az illető dolgokra vonatkozó kezdőtételek közé tartozik minden olyan tétel is, amely dolgot meghatározó tulajdonságokon kívül még azokból lezármasztatható tu-

lajdonságokat is a dologra vonatkoztat. Pl. említettük, hogy a 3-ra vonatkozó egyik kezdőtétel:

„a 3 az első két primszám összege“. Ebből kifolyólag kezdőtételek a következő tételek is :

„a 3 az első két primszám összege és páratlan szám“,

„a 3 az első két primszám összege és páratlan szám és primszám“,

„a 3 az első két primszám összege és páratlan szám és primszám és a 2 után következő szám“ stb.

Mindezek a tételek a 3-ra vonatkozó *kezdőtételek* közé tartoznak. E kezdőtételek között van egy olyan tétel, amely tiszta logikai értelemben a 3 összes tulajdonságait magában foglalja. Ezt a 3-ra vonatkozó *teljes tételnek* nevezzük. Ha valamely dolog tulajdonságait A, B, C, D, stb.-vel jelöljük, akkor valamely dologra vonatkozó teljes tétel szimbólikusan a következőképpen írható fel:

„Az a dologra vonatkozik minden (A, B, C, stb.) tulajdonsága“.

Tehát például a 3-ra vonatkozó teljes tétel a következőképpen fejezhető ki:

„a 3-ra vonatkozik minden (a páratlanság, a 2 után következőzés, stb.) tulajdonsága“ .

A teljes tétel fogalmának logikailag azért van fontos jelentősége, mert magában foglalja az illető dologra vonatkozó, az illető dolog definícióját jelentő összes kezdő tételeket.

Az alapelv fogalmának tisztázása végett a végtételek néhány fontos összefüggésére is rá kell mutatnunk.

A végtételek elméletének egyik fontos összefüggése az, hogy valamely osztály tagjai: a vonatkozó valamely végtétel nem végtétel az illető osztállynál átfogóbb osztály tagjaira vonatkozólag.

Például az egészszámok osztályára vonatkozó ama végtétel, hogy: „van egész szám“ nem végtétel az összes számok osztályára vonatkozólag. Ugyanis a számok osztályára vonatkozó ama végtétel, hogy:

„van szám“

következik az egészszámok osztályára vonatkozó említett végtételből, hogy „van egészszám“.

Kérdés, hogy melyek a legutolsó végtételek? Ezek oly tételek, amelyek bármely lehetséges tételből következnek. Azaz bármely lehetséges tételt jelent is az „S est P“ tétel, e tételből következnek a legutolsó végtételek.

Éppen, mert a legutolsó végtételek bármely lehetséges tételből következnek, tehát *függetlenek a tételek tartalmától*, csak *a tétel általános szerkezetétől függnék* és abból származtathatók le. A tételek általános szerkezete két alapformulára vezethető vissza, amelyek egymást feltételezik, de egymásból levezethetetlenek. Ezek a formulák:

$P(S)$  vagy szokásosabban „ $S$  est  $P$ “, a másik pedig:

$(a)R(b)$  vagy  $aRb$ , ami azt jelenti, hogy az  $a$  és a  $b$  dolog között az  $R$  viszony áll fenn.

A  $P(S)$  formulában az  $S$  valamely tetszőleges dolgot, a  $P$  pedig a tulajdonság szót jelenti a legtagabb értelemben véve, tehát mindazt értve alatta, ami valami fennállóról állítható, annak valamely tulajdonságát jelenti.

A  $b$ ből, hogy valamely „ $P(S)$ “ tétel igaz, következik, hogy van valamilyen  $(S)$  dolog és van valamilyen rávonatkozó  $P$  tulajdonság. De következik az is, hogy van valamilyen  $P(S)$  igazság.

Azaz bármely tételből következnek a következő *legutolsó végtételek*:

1. *van valamilyen dolog,*
2. *van valamilyen tulajdonság,*
3. *van valamilyen igazság.*

Az, hogy a harmadik tétel is a legutolsó végtételek között van, az az alapja annak a filozófiai multjában többször előforduló érvelésnek, hogy az igazság fennállásának megtagadása önellentmondásra vezet. Természetes, mert a fentiekből látható, hogy az igazság fennállásának tartalmi megtagadása is szükségképpen az igazság formai elismerését foglalja magában.

A tétel szerkezetéből leszámaztatható legutolsó végtételekhez csatlakozik még az  $aRb$  formula alapján a következő legutolsó végtétel is:

4. *van valamilyen viszony.*

A legutolsó végtételek, éppen mert legutolsók, kölcsönösen következnek egymásból. Természetesen nem csak a négy legutolsó végtétel van, hanem minden olyan tétel legutolsó végtétel, amely ezekkel *aequivalens*. Ilyen végtételek pl. hogy „van olyan dolog, amelyre vonatkozik valamilyen tulajdonság“, „van olyan dolog, amelyre érvényes valamilyen igazság“ stb. Mégis az említett négy végtétel kiemelkedik a legutolsó végtételek sorozatából azáltal, hogy ezek a tételek az igazság szerkezetével kapcsolatos *legegyszerűbb szerkezetű legutolsó végtételek*.

A legegyszerűbb legutolsó végtételek kétségkívül alapelv jellegűek. A filozófia történetében több ízben is szerepelt metafizikai kiindulópontként az az igazság, hogy „van valami”. (Az első tétel.) De a harmadik tétel is többször szerepelt. Pl. Augustinusnál, Bolzanónál, Husserlnél, Paulernél, ha nem is mint alapelv, de mint fontos alapigazság.

A negyedik és második tétel értelmével különösen Aristoteles, majd követői, az universale-vita résztvevői, újabban pedig különösen a logisztikusok foglalkoztak.

Az alapelv fogalmának értelmét az előbbiekből alapján tisztázottnak tekinthetnők, ha e fogalmat egyszerűen a *legutolsó végtétel* fogalmával azonosíthatnók. Ez azonban, mint látni fogjuk, nem lehetséges, mert alapelve a filozófiában eddig olyan tételeket is értettek, amelyek nem legutolsó végtételek, hanem *a minden dologra vonatkozó végtételek*, sőt olyan tételeket is, amelyek nem is végtételek, hanem *minden dologra vonatkozó kezdőtételek*.

A minden dologra vonatkozó végtételeket szintén a  $P(S)$  és az  $aRb$  formulákból kapjuk meg.

Ahhoz, hogy — bármi is az „S” — reá vonatkozólag valamely a  $P(S)$  tétel igaz legyen, szükséges, hogy legyen olyan P tulajdonság, amely az S-re vonatkozik. Másszóval, minden S-nek van valamilyen tulajdonsága. Vagyis:

1. *minden dologra vonatkozik valamilyen tulajdonság.*

Hasonlóképpen ahhoz, hogy bármilyen S-re valamilyen  $P(S)$  igazság érvényes legyen, szükséges, hogy egyáltalában vonatkozzék reá valamilyen igazság. Azaz:

2. *Bármilyen dologra érvényes valamilyen igazság.*

Végül, hogy bármilyen a-ra és b-re, valamilyen  $aRb$  tétel igaz legyen, szükséges, hogy egyáltalában fennálljon közöttük valamilyen viszony. Azaz:

3. *Bármely két dolog között fennáll valamilyen viszony.*

Az, hogy ezek a minden dologra vonatkozó végtételek, az belátható abból, hogy minden olyan tételből következnek, amely minden dologra vonatkozik, tehát természetesen egymásból is kölcsönösen következnek.

Legyen ugyanis P (Minden dolog) egy olyan tétel, amely minden dologra érvényes. Akkor abból, hogy P minden dologra vonatkozó tulajdonság, az következik, hogy minden dologra vonatkozik valamilyen tulajdonság. (1.)



Hasonlóképpen abból, hogy minden dologra érvényes a P (Minden dolog) igazság, az következik, hogy minden dologra érvényes valamilyen igazság. (2.)

Abból, hogy minden dologra vonatkozik a P tulajdonság, azaz a P tulajdonság minden dologgal a vonatkozás viszonyában van, következik, hogy minden dolog és a P között fennáll valamilyen viszony, azaz P közvetítésével bármely két dolog között fennáll valamilyen viszony. (3.)

Természetesen a fenti végtételeken kívül még végtelen sok más minden dologra vonatkozó végtétel is van, de ezek a tétel szerkezetével kapcsolatos legegyszerűbb minden dologra vonatkozó végtételek.

Hogy a minden dologra vonatkozó végtételek nem azonosak a legutolsó végtételekkel, azt a következő megfontolás mutatja:

Pl. a „minden dolognak van valamilyen tulajdonsága“ nem legutolsó végtétel, mert nem kölcsönösen következik belőle, hogy:

„néhány dolognak van valamilyen tulajdonsága“,

ebből pedig az valóban legutolsó végtétel, hogy:

„van olyan dolog, amelynek van valamilyen tulajdonsága“.

Minden dologra vonatkozó végtételek szintén több gondolkodónál szerepelnek alapelveként. Az elsővel Pauler harmadik alapelve az osztályozás elve („Minden dolog valamilyen osztályba tartozik“) mutat sok közeli rokonságot. A másodiknak pl. Augustinusnál, Bolzanónál és Husserlnél van nagy szerepe. A harmadiknak Pauler filozófiájában (az összefüggés elve) és Brandensteinnél van nagy szerepe.

Mint említettük, többben az alapelvek közé soroznak olyan tételeket is, amelyek se nem legutolsó végtételek, se nem a minden dologra vonatkozó végtételek, sőt egyáltalában nem végtételek, hanem a *minden dologra vonatkozó kezdőtételek*.

Valamely dologra vonatkozó kezdőtételek, mint láttuk, a *dolgot meghatározó tételek*, azaz, amelyekből a dologra vonatkozó minden más tétel következik. A dolgot meghatározó tételek között vannak a dolog definíciói, de oly tételek is, amelyek az alapvető tulajdonságokon kívül másokat, az alapvető tulajdonságokból következő tulajdonságokat is tartalmaznak. Ilyen például a dolog minden tulajdonságát tartalmazó teljes tétel is.

Minden dolog három egymással *aequivalens* módon határozható meg:

- a reá vonatkozó tulajdonságok által,
- más dolgokhoz való viszonya által és
- a reá érvényes igazságok által.

Valamely dolog teljes meghatározása, alapvető vagy összes tulajdonságai által, vagy valamely más dologgal való kapcsolatát meghatározó viszonyok, illetőleg az illető dolognak a másik dologhoz lévő viszonyainak összessége által, végül:

a reá vonatkozó definíciók, illetőleg az összes reá vonatkozó igazságok által. Ebből következik, hogy a minden dologra vonatkozó kezdőtételek a következők:

1. *Minden dologra vonatkozik minden (A, B, C, stb.) tulajdonsága.*

2. *Bármely két dolog között fennáll minden mindkettőjükre vonatkozó viszony.*

3. *Minden dologra vonatkozik minden reá érvényes igazság.* (Megjegyzendő, hogy itt a „vonatkozik reá minden (A, B, C, stb.) tulajdonsága“ kifejezés nem a dolognak ama tulajdonságát jelenti, hogy vonatkoznak rá a tulajdonságai, hanem a dolog összes tulajdonságainak a dologra való együttes vonatkoztatását jelenti.)

Hogy ezek a minden dologra vonatkozó kezdőtételek, az belátható abból, hogy belőlük minden lehetséges tétel következik. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy le is vezethető.)

Legyen ugyanis S egy tetszőleges dolog és P egy tetszőleges tulajdonság, akkor a P(S) tétel következik az 1. tételből, mert az S a minden dolog között van, tehát az 1.-ből következik, hogy az S-re is vonatkozik minden (A, B, C, stb.) tulajdonsága. Mivel pedig a P feltétel szerint tulajdonsága az S-nek, tehát az S-re vonatkozó (A, B, C, stb.) között kell lennie. Azonban abból, hogy az S-re vonatkoznak az A, B, C, S, stb. tulajdonságok, következik, hogy a P tulajdonság vonatkozik az S-re, ami bizonyítandó volt.

A fenti minden dologra vonatkozó kezdőtételek közül az első az *azonosság elvének* egyik formája. Ugyanis két fogalom tárgya (logikailag) akkor azonos, ha az egyik fogalom tárgyának minden egyes tulajdonsága megegyezik a másik fogalom tárgyának tulajdonságaival. Az a tétel tehát, hogy minden dologra minden tulajdonsága (de csak a sajátjai) vonatkoznak, azt fejezi ki, hogy minden dolog

csak saját magával azonos, amely a pauleri formája az azonosság elvének.

A második tételt a *teljes viszony tételének* nevezhetjük. Ebből a tételből ugyanis következik, hogy bármely két dolog között fennáll egy *összviszony*, ami azt jelenti, hogy a két dolog között lévő minden viszony fennáll a két dolog között. Ezt az összviszonyt nevezzük a két dolog *teljes viszonyának*. E fogalmat az teszi fontossá, hogy ugyanazt jelenti, mint amit a matematikában a két dolog által alkotott *pár*-nak nevezünk. Ennek fennállását külön matematikai axioma fejezte ki, amely, mint látjuk, volta-képpen logikai axioma.

A harmadik tételt a (valamely dologra vonatkozó) *igazságok egyenértékűsége tételének* nevezzük. Ez azt jelenti, hogy valamely logikailag önmagával azonos dologra vonatkozó igazságok valamilyen egyenértékűek, azaz nem lehetséges, hogy valamely szempontból egy tétel érvényes legyen egy dologra, egy másik szempontból pedig egy másik tétel legyen érvényes rá (logikai értelemben ugyanarra a dologra), de az előbbi nem. E tételből következik az is, hogy az *igazságok önellentmondás nélküli rendszert alkotnak*.

Eredményeinket összefoglalva, tehát kimondhatjuk, hogy a következő típusú tételeket tekinthetünk az eddigiek alapján alapelveknek:

1. Legutolsó végtételeket.
  2. Minden dologra vonatkozó végtételeket.
  3. Minden dologra vonatkozó kezdőtételeket.
- E tételfajok példái pedig a következő tételek:

#### A) *A legutolsó végtételek.*

1. *Van valamilyen dolog.* (A lét elve.)
2. *Van valamilyen tulajdonság.* (Az ideák — tulajdonságok fennállásának elve.)
3. *Van valamilyen viszony.* (A viszonyok fennállásának elve.)
4. *Van valamilyen igazság.* (Az igazság fennállásának elve.)

#### B) *A minden dologra vonatkozó végtételek.*

1. *Minden dolog fennáll valamiféleképpen.* (A fennállási módok elve.)

2. *Minden dolognak van valamilyen tulajdonsága.\**  
(Az osztályozás elve.)
3. *Bármely két dolog között van valamilyen viszony.*  
(Az összefüggés elve.)
4. *Minden dologra vonatkozik igazság.* (Az igazságban való részesedés elve.)

C) *A minden dologra vonatkozó kezdőtételek.*

1. *Minden (S) dologra vonatkozik minden (A, B, C. stb.) tulajdonsága.* (Az azonosság elve.)
2. *Bármely két a és b dolog között fennáll minden mindkettőjükre vonatkozó Rab, Fab, Gab, stb. viszony.* (Teljes viszony elve.)
3. *Minden dologra vonatkozik minden reá érvényes igazság.* (Az igazságok egyenértékűségének elve.)

\* E tételt nevezhetjük „osztályozás elvének“, mert a pauleri osztályozás elvével aequivalens, egyszerre igaz. Aequivalens egyébként a brandensteini „feltételezés elvével“ is. (Abból, hogy „minden dolognak van valamilyen tulajdonsága“ következik, hogy minden dolog feltételez valamit — a tulajdonságát. Viszont abból, hogy minden dolog feltételez valamit, következik, hogy minden dolognak van valamilyen tulajdonsága, például az, hogy feltételez valamit. Tehát e két elv kölcsönösen következik egymásból.) A brandensteini elv tehát a „minden dologra vonatkozó végtételek“ csoportjába tartozó típusú elv és mint ilyen az alapelvek közé tartozik.

## SZEMLE

---

### A kantianizmus válsága.

A mult században a filozófiát a pozitivizmus hulláma öntötte el. A pozitivizmusnak pszichologizmus, szociologizmus és később historizmus néven ismert megnyilatkozásai azonban szélesebb, művelt rétegek világnézeti igényeit nem elégítették ki.

Az elégtelenség főleg vallási téren mutatkozott. Katolikus területeken a válság nem vált akuttá. Sok pozitivistá természettudós vagy régész akadt például a franciák közül, aki valóságosságával tudományos módszere miatt egyáltalán nem került ellentétbe. Annál kétségbeejtőbb volt az új filozófia a protestáns művelődés számára. A protestáns lelkészképzés eleitől fogva szoros kapcsolatban haladt a filozófiával. A protestáns skolasztika a XVIII. század kezdetén egyszersmindenkorra kiszorult az egyetemekről és átadta helyét Wolffék racionalizmusának. Ettől kezdve a protestáns lelkész- és tanárnevelésben az az elv érvényesült, hogy az egyéni vallásos hitnek mindenkor a kor kultúrájával való belső konfrontálódás útján kell kialakulnia. A világnézeti oktatás tehát a német protestáns egyetemeken a pozitivizmus idejében is nélkülözhetetlen maradt. Erre a célra azonban alkalmatlan volt a pozitivizmus filozófiája akár kísérleti lélektani alakjában, akár pedig szaktudományos kiindulópontú különböző *izmusaiban*, mint a materializmus, energetizmus stb. Vagy nem nyújtott teljes világképet, vagy, ha igen, csak olyat, amely éppen azokat a valóságokat vette tagadásba, amelyek szolgáltatát a lelkész- és tanárjelöltek életpályájukul választották.

A német egyetemeken ebben a helyzetben olyan szükségessé vált, mint egy falat kenyér az a filozófia, amely nem tagadja a szellemi valóságok fennállását, ugyanakkor azonban módszerében alkalmazkodik a pozitivistá módszerhez és így bizonyos egységben marad a többi tudományokkal. Ilyen kiáltó szükség kielégítésére vállalkoztak Liebmann, Lange és a többi úgynevezett újkantianus filozófusok, amikor felelevenítették Kant rendszerének a *Tiszta ész kritikájában* lefektetett részét, az ott található ismeret- és tudományelméletet.

Mi tette alkalmassá Kant ismeretelméletét, hogy csaknem száz évvel keletkezése után, egy pozitivistá korban, a filozófia helyét tölthesse be? Elsősorban bizonyára az, hogy Kant is a tények széles mezejét tette vizsgálódása kiindulópontjává, úgymint a tudás, a megismerés, a gondolkodás tényeit, az erkölcsöt, a vallást. A másik kedvező mozzanat, amely renaissanceképe ssé tette a kriticismust, az volt, hogy az említett tényeket olyan ponton tanította megragadni, ahol azok, állítása szerint, a legkönnyebben hozzáférhetően vannak jelen, t. i. magában az emberi tudatban. Így sikerült a világot a maga

eladdig kielégítően át nem világított és meg nem oldott nagy talányai-val egyetlen tényig mintegy forrásáig nyomozni, az öntudatig, e mindenki számára legtapasztalatibb valóságig, amely anélkül, hogy érte bármit is tenni kellene, önmagában kerek és teljes egység, kész alapja egy teljes, zárt rendszernek. Csak az a fontos, tanítják Kant tanának felújítói, hogy a filozófus komolyan hajtsa végre azt a bizonyos kopernikuszi fordulatot. Lássa be egyszersmindenkorra, milyen balga erőpazarlás magával az objektív valóságnak tűnő világgal és az objektívnek tűnő értékekkel foglalkoznia, holott mindent közelebről és eredetibben ragadhat meg a forrásnál, az öntudatban, a szellemnek tárgyi tartalmakat létesítő funkcióiban. A filozófia igazi és egyetlen tárgya a tevékeny szellem, az én, úgy amint az a maga tiszta, a priori, értelmi funkcióiban a világot megalkotja, szabadon, csak saját természete által megkötvé.

Arra, hogy egy ilyen szempontú filozófia sikerrel kecsegtethet, ott volt bizonyítékul Kant roppant elmeélel kidolgozott, még meg nem cáfolt ismeretelmélete. Az újkantiánizmus nemcsak nevében, de elyben is és gyakorlatban is mindvégig vállalta a maga filozófiatörténetileg függő, hermeneutikai jellegét. Némi ellenmondás volt ugyan benne, hogy éppen egy magát kritikai filozófiának nevező irány ért el a tradicionalizmus terén csúcsteljesítményt. Ez a körülmény azonban az iskola megindulásakor nem keltette fel senkinek a figyelmét sem. A protestáns német egyetemek megkönnyebbülten és lelkesen tárták ki kapuit a Kant-renaisance előtt. Az újkantiánizmus valóban ugyanabban a pillanatban elégítette ki a pozitivizmus módszeres követelményeit, mint másfelől az egyházas műveltség világnézeti szükségéit.

Az iskola néhány sajátossága egyelőre figyelmen kívül maradt. Nem vették például észre, hogy az újkantiánizmus világnézeti mondanivalója egy cseppel sem több annál, ami kiindulópontjában adva volt, t. i., hogy az öntudat az egyetlen és kizárólagos realitás. Filozófiai nevelőmunkája arra irányult, hogy ifjú adeptusait leszoktassa a hétköznapi és szaktudományos nézőpontról, amelyet persze tárgyi tényálladékok és problémák érdekeltek. Ezt a nemfilozófiai nézőpontot szerinte a filozófusnak megszokás útján egyszerűen el kell felejtenie. Az iskola erőfeszítésének oroszlánrészét valóban efféle módszeres buzgólkodás tette ki. Már Lotze megjegyezte, hogy „az újkantiánizmus egyre köszörüli a fejszét, anélkül, hogy egyszer is odavágna“.

A „*Zurück zu Kant*“ jelszó megtorpant a „*Ding an sich*“ fogalmánál, mert ez definíció szerint a tudatrelációk körén kívül állva nem volt kézenfekvő, s a vele való foglalkozás nem ígért semmiféle biztos eredményt. Letűnt kor elavult fogalmi kellékének érezték és azzal megettették érte Kantot, hogy a magánvaló fogalmára mint fiktív határértékre volt szüksége. Éppen ezért e fogalomnak a gondolkozó entől eltekintve sem tárgya, sem értelme nincs, mondták.

Az újkantiánizmus szerint a filozófia tárgya tartalmilag egybeesik az öntudat tartalmával, módszere pedig annak a reflektív feltárása, hogy miként jönnek létre ezek a tartalmak. Magának a végső magyarázó alapnak a tudat tartalmából kell kikerülnie. Ilyen magyarázó alapnak tekintette az újkantiánizmus Kant nyomán a gondolkozás törzsfogalmait, a kategóriákat, közéjük számítva a teret és az időt is. Bármely szellemi tartalommal kapcsolatban a magyarázandó probléma ez: melyek azok a törzsfogalmak, amelyek gondolasát lehetővé teszik, azáltal, hogy benne elhelyezkednek és reflexíve fellelhetők. Az újkantiánizmus alaptétele szerint a szellemi tartalmak *gondolásának* az előfeltételei (t. i. a kategoriális fogalmak és funkciók) a szellemi tartalmak *előállásának* feltételei is kell, hogy legyenek, hiszen egyébként a tartalmak nem volnának a gondolkozás törzsfogalmai által gondolhatók sem.

Ez a teremő munka azonban, amelynek során a gondolkozás törzsfogalmai a tudat tárgyi tartalmává szövődnek össze, egyszóval tehát magának az objektív ismeretnek az előállása, az újkantiánizmus tanítása szerint nem válik a maga mikéntjében az egyéni tapasztalati tudat tartalmává. A törzsfogalmak ebben a tapasztalást teremő funkcionális szerepükben nem az egyéni tudatnak, hanem egy egyén feletti transzcendentális tudatnak a tartalmai. Az egyéni tudat a megismerés folyamán a törzsfogalmaknak már csak a tárgyban való kész egybeszövődéséről értesül. Az egybeszövődött kategóriák a tapasztaló tudatban már úgy tűnnek fel, mint ennek jótetszésétől független objektív tárgyak és tényálladékok. Csak a reflexív gondolkozás hivatott és képes ezeket az objektívnak tűnő tudattartalmakat az őket létesítő törzsfogalmakra visszavezetni, vallja az újkantiánizmus. Ez az ilyen célra irányuló reflexív gondolkozás a filozofálás egyetlen jogos alakja. Hogyan alkotja meg a szellem a maga sajátos ténykedésével a tapasztalati világot, hogyan érthető meg a tudás és az erkölcs egyként, mint az én kibontakozása, önkifejezése, ez a filozófiai probléma.

Amint látjuk, ez a koncepció a filozófia diszciplínái közül egyedül az ismeretelmélet egy nemét működteti. A többi diszciplínából csak annyi jut szóhoz, ami az ismertetett nézőpontba beleesik, tárgyi problémáik tehát vesztégre vannak kárhóztatva, elsősorban az ontológia és a metafizika kérdései. Filozófiatörténeti ténykedésében is az ismeretelméleti szempont előtérbe toulása jellemezte az újkantiánus irányt. Natorp Platonról írt könyve például egy újkantiánussá stilizált Platont mutatott be. A filozófiának a szaktudományokhoz való viszonyát tekintve, sajátos, hogy bár az újkantiánizmus mindent feláldozott az ismeretelméletért, mégsem tudta megváltoztatni, sőt inkább megmervítette a természettudományoknak a filozófiával szembeni elutasító magatartását. Nem ismerem olyan ágát a természettudománynak, amely módszeres önismeretét újkantiánus eredmények átvételével gazdagította



volna. A szellemi tudományok térfelet tekintve más a helyzet. Itt az újkantiánizmus valósgos kultúrentuziazmust teremtett. Módot adott rá a modern embernek és a modern államnak, hogy a századforduló szervezés és technika segítségével addig nem ismert méretekben szaporodó kultúrtényeiben önmagukat ünnepeljék.

A mélyebb értelemben vett kultúra szempontjából tagadhatatlan az újkantiánizmusnak némi káros hatása is. Sajátos nézőpontja, amely a tárgyak és az objektív mozzanatok síkja felől minduntalan a gondolkozás funkcióira reflektál, nem kedvezett neki, hogy tárgyi sikon valamiféle tisztázódás menjen végbe. Művészetben erkölcsben, igazságtanban az újkantiánizmus nem tudott eredménnyel ellenszegülni a relativizmusnak. Nehezen is tehette volna, hiszen megelégedett annak a megállapításával, hogy minden tudattartalmat egyaránt a szel'em létesít, így azokat is, amelyek az egymástól különböző művészeti, erkölcsi vagy logikai nézeteknek felelnek meg. Vaihinger végül Kant fenomenalizmusát Nietzsche befolyásának engedve kiterjesztette a normatív tudományokra is a maga fikcionalizmusában, ezzel filozófiai alapot építve a relativizmusnak.

Az újkantiánus filozófia szorosan zárt rendszert alkot, éppen mert mindössze egy végső magyarázó alapot vesz fel, t. i. az öntudatot. Az öntudaton felüli transzcendens valóságoknak nem jut benne hely. Ezt eleinte hívei nem vették észre, később azonban mégis arra vezettet, hogy az újkantiánizmus hatása alatt olyan rétegekben is felörlődött az istenhít, illetve immanens szellemimádattá alakult át, amelyek valamivel előbb a deizmussal, vagy például a Feuerbach-féle materializmussal szemben még erős ellenállást tanúsítottak.

Tagadhatatlanok azonban az újkantiánus korszaknak némi nagy filozófiatörténeti érdemei is. Egy filozófiátlan kornak adott filozófiát. Nem kisebbrangú rendszert választott ki erre a célra, mint a Kantét. Egy materializmusra hajló korszakban a maga túlfűtött spiritizmusával talán a szükséges ellensúlyt képviselte. Végül azzal, hogy legsajátabb ügyeként ápolta az ismeretelméleti érdeklődést, az ellene felépő filozófiai áramlatokat is elkötelezte ismeretelméleti alapjaik állandó szemmel tartására.

Nem kell megemlítenem, hogy minket magyarokat különösen meleg szálak fűznek az újkantiánizmushoz. Felsőoktatásunknak modern államhoz méltó kiépülése, filozófiai kultúránknak szélesebb alapokra fektetése vele esett egybe. Budapesten vagy Kolozsvárott kiváló újkantiánus bölcselek működtek, elsősorban a sok tekintetben igen eredeti Böhm Károly.

Böhm tanítványai révén hazánkban ma is élő irány az újkantiánizmus, hasonlóképen Hollandiában és néhány kisebb északi államban. Szülőföldjén azonban, Németországban, határozottan letűntnek nevezhető. A változás az utolsó öt esztendőben zajlott le a maga végső

mozzanataiban. Távol álljon tőlünk, hogy Nicolai Hartmann filozófiáját tüntessük itt fel diadalmas új filozófiaként. Szemléltetni azonban mivel sem lehetne jobban az irányváltást, mint éppen Hartmann olvasottságának és hatásának terjedésével. A biológia elvi alapjairól írt első, nem újkantiánus könyve kisméretű alkalmi munka volt és nem keltett feltűnést. A huszas évek közepén megjelent ismeretelmélete is egyleőre elmerült az újkantiánizmus ismeretelméleti kiadványainak tömkelegében. 1933-ban adja ki szellemtudományi alapvetését „Das Problem des geistigen Seins” címen. A filozófiai közvéleményt azonban ebben az évben még a második újkantiánus nemzedék irányítja. Halléban, ahol ekkor a viszonyokat megfigyelhettem, még senki sem olvassa Hartmann-t. Három év múlva azonban Lipcsében már egy asszisztensekből alakult önképzőkör Hartmann akkortájt megjelent ontológiai alapvetését tanulmányozza. Az elmúlt években végül olyan általánossá vált Hartmann tekintélye, hogy a Német Filozófiai Társaság folyóiratának legutóbbi évfolyamaiban alig van olyan cikk, amelyik sűrűn ne idézné, sőt a fiatalabb szerzők művein még stílusának hatása is felismerhető. Természetesen anélkül, hogy ezek az utánpók elérnék a legendaíró nyugalmával és a latin szerzetes lényegátó világosságával író mesterüket. Nagyon jól jellemzi a végbement változást a következő apróság. Königsbergben 1940 decemberében az ottani Kant Társaság vezetőiként Edward Baumgarten és Konrad Lorenz egyetemi tanárok tartottak székfoglaló előadást. Baumgarten inkább szellemtudományi, Lorenz pedig biológiai szempontból vette beható kritika alá Kant rendszerének egyik pilérét, az *a priori* fogalmát. Mindkét gondolkodó Königsbergben, az ottani Kant-Társaság elnökeiként megállapította, hogy a tudományos kutatás jelen állása mellett többé nem tartható fenn az a megoldás, ahogy Kant ezt a rendszeralkotó fogalmat a természet- és szellemtudományokban elhelyezte.

Ebben az irányváltásban az a rokonszenves, és a filozófiára nézve egy cseppet sem szögye'ni való, hogy rengeteg kulturális változással szemben, amit német földön az ú. n. korszellem okozott, ez a filozófiai irányváltás belső filozófiai indokokból történt. Hosszú, fáradságos, igen sokszor önfeláldozó úttörő munka eredményeként, csak Lotze, Husserl, Scheler, Driesch, vagy Rehmke nevét legyen szabad ebben az összefüggésben kiragadnom, a filozófiai kritika és a tudományos kutatás érveinek latbavetésével, nagyon lassan, politikai áramlatokkal közösséget fel nem véve, kizárólag a meggyőzés útján örölte fel az új irány az újkantiánizmus valóban pompásan kiépült állásait. Nem valamely erősen egyéni hangú és meglátású gondolkodó győzött, hanem egyfajta azonos eszelle'mű törekvés és munkamódszer koncentrikusan, csaknem minden filozófiai diszciplína és szinte minden szaktudomány irányából. Egyfajta megmerevedés oldódott fel.

A különbséget a régi és az új irány között legyen szabad úgy

felvázolni, hogy sorravezessük azokat a fontosabb pontokat, ahol az új irány az újkantiánizmussal szemben kritikáját érvényesítette. Mint említettük a kritikai munkában osztoztak a filozófia és a szaktudományok. Az utóbbiak egyszerűen azért, hogy járták a maguk útját annak ellenére, hogy az korán elvált attól az iránytól, amelyet a kriticismus nekik kijelölt. A filozófiai kritika viszont részben a kriticismus belső ellentmondásait igyekezett felmutatni, részben pedig levonta az újabb szaktudományi fejlődés tudományelméleti következményeit. Legjelentősebb ténykedése az új filozófiai iránynak mégis az volt, hogy az egyes disciplinákban kifejtett teremtmény munkájával gyakorlatban igazolta, hogy eredményesebb az újkantiánizmusnál.

A kriticismus belső ellentmondásairól szólva már Scheler rámutatott, hogy ez az állítólag metafizikamentes rendszer mind megindulásához, mind megoldásához szinte más rendszereket meghaladó mértékben támaszkodik metafizikai megállapításokra. Azáltal például, hogy a tudatot jelöli ki magyarázandó tényül és minden más tény magyarázó alapjául, állást foglalt amellett, hogy a tények egyik része valóságát tekintve megalapozottabb a tények másik részénél. Ezzel azonban ontológiai tételt mondott ki.

De a későbbiek során sem marad meg a kriticismus abban a körben, amelyre magát korlátozni kívánta, t. i. a tudatban tapasztalatilag adott tartalmaknak a körében. Láttuk, hogy az egyéni tudat tartalmait a transzcendentális tudatra vezeti vissza, mint magyarázó alapra. A transzcendentális alany azonban nem tapasztalati adottság. Ha van transzcendentális alany, akkor az a definíció szerint kívül marad a tudaton, tehát transzcendens metafizikai valóság. Ugyanez áll a transzcendentális alany funkcióira is. Ebből két dolog következik. Egyfelől, hogy a kriticismus olyan filozófiai alapról támaszja a metafizikát, amely maga is metafizika. Másfelől, hogy a kriticismus nem tartja meg ígéretét, amely szerint végső bizonyosságnak csak a tudatban közvetlenül adott bizonyosságot tekinti. Sőt, az összes tapasztalatilag adott bizonyosságokat derivátumként tünteti fel egy végső létesítő okkal szemben, amely tapasztalatilag nem adott. Ennélfogva éppen azok a tételei, amelyek a megismerés létrejöttére vonatkoznak, egyben pedig a kriticiستا világkép reális hordozó alapját jelölik meg, metafizikai tételek.

Áttérve a kriticismus történeti bírálatára, az derült ki, hogy Kant rendszere elválaszthatatlanul össze van fonódva korabeli, de azóta elavult szaktudományi alkatelemekkel. Ilyen szaktudományi hipotézisként vette át Kant a korabeli empirista lélektanból az elemi érzet fogalmát. Ez a fogalom azonban a lélektanban azóta elavult. Kiderült, hogy fizikális szemlélet hatása alatt keletkezett. A fizika jár el olyképen, hogy a vizsgált tárgyat vagy történést apró részletekre tagolja. Enélkül a fizikában rendkívül termékeny módszer nélkül aligha lehetett

volna megismerni például a mozgástörvényeket, vagy a hő terjedésének törvényeit. A lélektanban azonban minden igézetes egyszerűsége ellenére sem lehet erre a módszerre támaszkodni, legalább is olyan magasrendű lelkifolyamatok bírálatánál nem, mint amilyen a megismerés is. Ez viszonylag úkeletű felismerés. Az újkantianizmus megindulásakor és első nemzedékének idejében még az úgynevezett elemző lélektan volt divatban. Mihelyt azonban a lélektan is túljutott az elemibb lelki jelenségek, a reakció és a képzettársulások kivizsgálásánál és magasabbrendű lelki jelenségeket kezdett szemügyre venni, belátta, hogy csak olyan szemléleti módszer segítségével haladhat tovább, amelyet maga a lelki jelenség természete ír elő külön a lélektan számára. E módszerbeli tisztázást a gondolkozás- és alkatlélektani iskolák meg is indították. Ma már általánosan elfogadott szemlélet, hogy a tapasztalás lélektani része, a vizuális, akusztikus, taktilis és egyéb benyomások, nem elemszerű megosztottságban, hanem alkotóan keletkeznek. Elemekre, például hangokra, színekre, foltokra, vagy intenzitásfokokra bontásuk másodlagos és mesterséges eljárást követel meg. Még ezzel a mesterséges elemekre bontással sem nyerünk azonban fizikai atómokhoz hasonlítható végleg különválasztott és homogén lelki elemeket, amelyeket bizonyos rendező-funkciók révén tetszés szerint csoportosíthatnánk kisebb nagyobb egységekbe. Az egyes pszichikai elemek még így is csak mint egy pszichikai alkat részei különíthetők el. Ezzel a lélektani felismeréssel azonban megingott a kriticismusnak az az alapvető elgondolása, hogy a megismerés anyagi (érzéki adat) és formális (értelmi) alkotó részből áll. Ha az érzéki benyomás alkotóan, tehát *adott* rendben keletkezik, nem feltétlenül csak térbeli vagy idői rendben, akkor van a tapasztalásban olyan rendező, formális elv is, amely nem értelmi eredetű. Minthogy azonban a kriticismus csak értelmi eredetű formális funkciót ismer, ezen a feltételezésen alapuló ismeretelmélete meg is ingott.

Továbbmenve, magának az egyes érzéki adatnak az elképzelésénél is idegen séma, ismét fizikai, uralkodott Kant gondolkozásán. A fizikában a megütött golyó átveszi ugyan az idegen energiát, de ezzel meg is szűnik további köze lenni az ütés forrásához, az idegen tárgyhöz. Kant érzéki adatát is valamiféle külső dolog váltotta ki, de létrejötte után semmi köze nem volt többé a kiváltó külső dologhoz. Ezért mondja Kant, hogy az érzéki adatok kaotikus rendetlenségben fekszenek az érzékiség mélyében mindaddig, míg értelmi funkciók valami összefüggésbe állítva a tudat felszínére nem hozzák őket. Bölcselőnk nem gondolt rá, hogy ezzel a fizikális szemlélettel az érzéki adatnak éppen az az alapsajáttsága veszett el, hogy nem önmagában zárt tartalom csupán, hanem mindig valamire *irányul*, ami más, mint az öntudat és hogy épp ez az irányultság, a más egy részéhez kötöttség bizonyos természetes és elsődleges rendet jelent az egyes adatok között. Az érzéki adat minősége sem érthető meg elsődlegesen másként, minthogy valamit mutat,

ami nem az öntudat. Kant azonban ezt a természetes szemléletet egy fizikai szemlélési mód kedvéért elhagyta és így „a másnak“, az intencionalitásnak, az objektivitásnak tapasztalati mozzanatait is csak a már említett metafizikai segédképzet, a transzcendentális funkciók képze segítségével volt képes a tapasztalásban megmagyarázni.

A korabeli fizikai szemlélési módok végül még egy másik nagyon fontos ponton is döntően belejátszottak Kant rendszerébe. Bölcseink korában a tudományos közvélemény Newton természettudományi felismeréseinek lenyűgöző hatása alatt állt. Laplace sietett e felismerések alapján megalkotni egy tudományos világkép szerepét igénylő hipotézist, hogy t. i. lehetséges egy úgynevezett világmozgásegyenlet megalkotása, ebből pedig pusztán belső, mechanikus és matematikus törvényszerűségek alapján mind a jövő, mind a múlt kiszámítása. Kant ismeretelmélete ennek az általa is elfogadott tudományos világképnek kívánta magyarázatát nyújtani. Ezért biztosított centrális helyet rendszerében a mechanikus kauzalitás törvényének és ezért korlátozta a tudományos megismerést az ilyen kauzális viszonyt kimondó tudományokra. Ekként persze rendszere is áll és bukik azzal a tudományos világképpel, amellyel összekapcsolta.

Ez a tudományos világkép a szaktudományok minden vonalon tett haladásával a maga naív egyszerűségében ma teljességgel elavult.

A fizika módosította a maga régi képzeteit. Ma megkülönböztetjük a mágneses mezők fizikáját, amelyben a mechanikus kauzalitás érvényét támadás nem érte, továbbá az atomfizikát, amelyben ez az érvény teljességgel kétséges, és végül a molekulák és halmazok fizikáját és kémiáját, amelyben magyarázó elv marad ugyan a kauzalitás, de pl. a kémiai reakciók megértése tekintetében sokkal kevesebb fény árad belőle, mint a mozgástanban.

A biológia, a lélektan és a szellemtudományok kifejlődése, sajátos módszerekre eszmélésük a Kant, sőt az első újkantiánus nemzedék utáni időre esik. A biológiában Driesché az érdem a mechanikus kauzalitásnak, mint kizárólagos magyarázó elvnek az elutasításában. Driesch azzal a belátással tört utat, hogy a mechanikus kauzalitás kategóriája az életjelenségek nagy területén éppen e jelenségek speciálisan életos vonásait hagyja magyarázat nélkül. Ilyen speciális vonások e jelenségek szervezettsége, térbeli formájukban éppúgy, mint időbeli életfolyásukban. Újabban Uexküll e szervezettséget igen meggyőző módon az ösztön-élet területén is kimutatta. A modern biológia nagy fontosságot tulajdonít ezeknek az életos jelenségeknek, magyarázatukat azonban nem kizárólag a mechanikus okság elvével kísérelte meg, hanem a célszerűségével is. Driesch közismert experimentumaiban egyenesen azt bizonyította be, hogy a mechanikus okság bizonyos regenerációs életjelenségek megértéséhez elvileg nemcsak elégtelen, de rovására a teleológikus okság érvényesül. A modern biológusok általánosságban vallják, hogy valóságterületük olyan tényeket tartalmaz, amelyek a mozgástörvények-

hez hasonló egyszerű magyarázat elől természetikben rejlő okok miatt elzárkóznak. Ilyenek az összes alkotók. Mint mondani szokás: „A fűszálnak nem lesz Newtona.“ A biológia, ha nagy elvi nehézségek közt is, de sok gyakorlati sikerrel és elvi téren is önmagának számotadótiszta módszerességgel (pl. a kitűnő Bertalanffyra gondolok) jár a maga új útján a teleológiai magyarázó séma óvatoss, de határozott alkalmazásában. E sémát azonban Kant elmélete kizárta volt a természettudományból.

Attérve a modern pszichológiára, a pszichikai adatok már Kant rendszerében is irracionális elemként szerepeltek. Kant nem is foglalkozott ennél többet lélektani kérdésekkel, hiszen elméletében erre nem is volt hely. A mai lélektan is küzdelmet folytat tárgya nehézségeivel. A várvavárt új magyarázó sémát, az alkat fogalmát, az alkatlélektan vezette be. Külpe, Koffka, Köhler, Stumpf, Krüger vagy E. Jaensch nevei jelzik itt mások mellett az új irányt. Újabb reakciós és ösztönlélektani megfigyelések és kísérletek messze jutottak pszichikai folyamatoknak biológiai folyamatokkal való együzt szemlélésében. Ezzel magyarázó sémaként bevonult a pszichikai jelenségek világába is a célszerűség. Dolgozik még a lélektan egy a filozófiai embertanból kölcsönzött sémával is, t. i. a személyiséggel. Ennek és a biológiai alkat sémájának együttes alkalmazására Kretschmer adott példát. A lélektan terén is az a tanulság tehát, ami a biológiában volt. Tudományos munka folyik ott is, ahol ezt a kriticismus nem előfeltételezte és olyan elvek és sémák szerint, amelyek Kant ismeretelméletében, mint tudományosok, nem jutottak szerephez.

A szellemtudományokban volt a legérezhetőbb a kanti filozóféma csonkassága. Nem adott tudományos embertant a szó filozófiai antropológiai értelmében. E nélkül a szellemi jelenségek, mint játék, beszéd, munka, ismerés, értékelő aktusok stb. részben hozzáférhetetlenek maradtak, részben pedig a levegőben lógtak. A szellemtudományok terén Kant rendszere nem is tartalmazhatott módszeres elveket, minthogy benne a tudomány köre a természettudományok körére korlátozódott, az úgynevezett szellemtudományi kérdések pedig csak (az ismeretelméleten kívül) a „gyakorlati ész“ nem tudományos fóruma elé tartoztak. Arra a mult század végén mégis sürgető szükséggel felerült kérdésre, hogy miként lehetséges elvileg olyan szellemtudomány, mint például a történelem, az újkantianizmus fiatalabb, badeni szárnya, Windelband és Rickert, kísértették meg, a francia Cournot egy gondolatának átültetésével, feleletet adni. Cournot tette elsőnek azt a megállapítást, hogy vannak tények, amelyek bár okviszonyban állhatnak egymással, e viszonyoknak általános törvényekben való kifejezése sem nem lehetséges, sem nem lényeges. Ezeknek a kapcsolatoknak éppen egyszeri sajátos mikéntje a fontos. Ilyen kapcsolatok pl. a történelem eseményei. Cournotnak ezt a gondolatát, miután előbb már mások is átvették, Windelband

rektorai székfoglalójában „Über nomothetische und ideographische Wissenschaften“ címmel történetbölcséleti programmá szélesítette ki, hogy azután Rickert értékelméletté alakítsa át. Rickert evégből egy másik gondolatot is csatolt Cournot felismeréséhez, azt, hogy a történeti tényeket egyszerűségükön kívül az is jellemzi, hogy valamiképpen viszonyulnak az értékek egy bizonyos rendszeréhez. Ez az értékrendszer az, amely a mintegy alulról érvényesülő kauzalitás mellett a történelmi eseményeket mintegy felülről részben irányítja, részben megérthetővé teszi. E rickerti alapvetés után megindult „a történelem logikájának“ hasonlóan részletes felkutatása, mint ahogy az újkantiánusok „a természet logikáját“ a tiszta ész kritikájában megtalálni vélték. Ezt a szellemtudományi alapvetést azonban ugyanaz a sors érte, mint a kriticismus természettudományi alapvetését. A filozófiai kritika kimutatta, hogy egy transzcendentális értékrendszer, amely nem létezik, hanem fennáll és érvényesül, ontológiai és metafizikai előfeltevésekkel teljes fogalom, tehát ellentétben áll a kriticismus alapelveivel (Scheler). A történettudomány pedig hangtalanul elégtelennek nyilvánította Rickert alapvetését, egy felülről ható értékrendszeren kívül a történeti valóság megértése céljából annak más hatótényezőit és magyarázó elveit is alkalmazva, többek között pl. a Dilthey és a Spengler nevével összekapcsolódó úgynevezett kultúrelleket és ennek kifejeződését, a kor-szellemet.

Mindazonáltal sem a történetfilozófiában, sem másutt nem lett volna elegendő csupán a belső filozófiai kritika az újkantiánizmus megdöntéséhez. Ehhez több kellett, az, hogy egy nem a Kant nyomán elinduló filozófia a különböző diszciplínákban olyan eredményeket tudjon felmutatni, amelyek az új iránynak a kriticismussal szembeni felsőbbrendűségét a benfenteseikkel is és a közönséggel is elismertetik.

Hosszú volna pontosan nyomon követni ennek a másfajta filozófáló iránynak az útját első jelentkezésétől mindmáig. Még az újkantiánizmus előtt egy-egy darab értékes filozófiai tradíciót őriztek a Hegel ellen körömszakadtáig viaskodó Kierkegaard és a katolikus főiskolákon továbbra is otthonos skolasztika. Francia földön a kriticismus az egy Renouvieren és néhány egészen késői újkantiánuson kívül nem befolyásolta lényegesen a fejlődést. A francia filozófia így mind tartalomban, mind formában igen jótékony ösztönzést adhatott és adott a német gondolkodóknak, pl. Boutroux *contingence*-gondolatával az elméleti biológiának, Bergson Simmel életfilozófiájának, Cournot néhány logikusnak. Az új irány első úttörőit az jellemzi, hogy az újkantiánizmus hatása mellett ösztönzést nyertek a most említett hatásforrások valamelyikétől is, vagy pedig a filozófia nagy történelmi rendszereitől. Lotzenál és Edward von Hartmann-nál újra megjelenik a metafizika. Bolzano a logikában, Brentano a lélektanban, Volkelt, Riehl, Rehmke az ismerettanból lépnek elő a kriticismustól eltérő tanokkal.



Rendkívül nagy jelentőséggel bírt, mert szempontváltozást vezetett be, Husserl fenomenológiája. Mondottuk, hogy a kriticismus egyenesen elszoktatta tanítványait a tárgyi tartalmakban való elmerüléstől. Husserl az ellenkező szempont harcoss sürgetésével és néhány példán végrehajtott igen gyünölcöző bemutatásával, valamint az általa befolyásolt gondolkodóknak, a münchenieknek, Schelernek vagy Heideggernek kitűnő szereplésével nagy mértékben járult hozzá az új irány győzelméhez. Martin Heidegger a kierkegaardi ösztönzéseket ragadta fel és mélyítette el nagysikerű fundamentális ontológiává. Pontos fenomenológiát leírásaiban elsőízben emelte a filozófia tudatossági fokára, elsőízben látta el megfelelő kifejezésekkel a létezésnek sajátos emberi módját, az ú. n. egzisztenciális létet. Scheler, századunknak egyik legfigyelemreméltóbb szelleme, az etika új alapvetésével, egy tudományos filozófiai embertan sürgetésével és néhány irányadó fejezetének megírásával, valamint az újkantianizmus élesszemű kritikájával készítette elő az új irányt.

Elmondhatjuk végül, hogy mindezeket a kezdeményezéseket eddig legátfogóbb és legteljesebb mértékben integrálta Nicolai Hartmannnak a filozófiája. Hartmann nagy nyomatékkal mutatott rá az újkantianizmus tradicionálizmusával szemben, hogy a filozófiának nem valamely történetileg kialakult álláspontot kell kiindulásul vennie, hanem az egyes diszciplínák tárgyi tartalmait és problémáit. A relativizmust azzal szerelte le Hartmann, hogy művésztető fejlesztett ú. n. aporetikus módszerével a nyílt problémákat éppen problémavoltukban a lehetőségig megközelítette, úgy, hogy a racionális megközelítés határait pontosan megjelölte. Kezei között így maguk az apóriák bizonyultak jó rendszerépítő anyagnak olyan pontokon, ahol a filozófiai tradíció addig nem ismert továbbjutást. Nicolai Hartmann filozófiája kategóriális ontológia, ami azt jelenti, hogy Hartmann azokat a jelentésváltozásokat vizsgálja, amelyen tudásunk legfontosabb, törzsökös fogalmai az ismert világ más-más szakaszában, megfelelően az egyes tudomány-szakokban, átmennek. Felfogása szerint e kategóriaelméleti vizsgálódások elhanyagolása okozta a filozófiában a legtöbb félreértést, egymásmellé beszélését, szőharcot és szkepszist.

Visszatekintve az elmondottakra — a mai magyar filozófiáról itt méltánytalanul hallgatva — az új filozófiai irány minden nyilvánulásában néhány közös jegyet pillanthatunk meg. Az új irány hatására minden történetileg kialakult diszciplína újból munkába lendült. Jellemző továbbá, hogy az új irány figyelme a tárgyi problémákra irányul, elvileg éppoly nyitott tehát, mint maga a tárgyak világa. E rendszerbeli nyitottság hatása alatt pl. a református teológia az ú. n. barthianizmusban újraéledt. Szélesebb kapcsolatnak engedett utat az új irány a régebbi filozófiai tradíciókhoz is. A legörvendetesebb azonban az az eleven kölcsönhatás, amelyben a tudományos kutatás egyes

szakjaival áll. Fizikusok, biológusok, pszichológusok és szellemtudományi kutatók ma egymást termékenyítő közösségben veszik ki részüket a filozófiai munkából.

Bizonyos dolgok, amelyek még egy évtizeddel előbb is nagyon otthonosak voltak, ma úgy tűnnek már, mint valami nyomasztó álom, melyből sikerült felébredni. Ilyen pl. a filozófiai kutatásnak egy bármilyen tiszteletreméltó történeti rendszerhez rögzítése és ami ezzel jár, néhány dogma, vagy dogmatikus szemléleti mód elviselhetetlen kényuralma. Nem ismeri továbbá a ma filozófiája azt az arrogáns szerepet sem, amelyet a kriticizmus „az ének” juttatott. Nem kiindulás többé az én kulcsszerepe, hanem probléma. Mégis aki Jasperset vagy Hartmaunt olvassa, nem állíthatja, hogy az új filozófiában akár az én méltóságát, akár a spirituális érdekeket mellőzés vagy csorba érte volna. Az újkantiánizmus énjének világteremtő gőgjét felváltotta az új irány emberének a tárgyak sokféleségét hűségesen követő és számon tartó szerénysége, a nyugodt és erős erősnak egy neme, amely örömmel vállalja a problémák nyugtalanító nyíltságát éppen azért, mert ez komoly szellemi erőpróbára kényszeríti. Az új filozófia legnagyobb ígérete éppen az, hogy igen közel áll a mindennapi, álláspontmentes emberi magatartáshoz. Így a legbővebben meríthet a mindennapi tapasztalásból, a közkeletű szókincsből, egyben pedig saját speciális tapasztalata és kifejtett szókincse törés nélkül, természetesen kapcsolódhatik az emberiség közönséges értelmi birtokállományához.

*Bucsay Mihály.*

## VITA

---

### A mai filozófia.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1941. okt. 7-én.)

1. A mai filozófiáról beszélni általában nem könnyű, sőt egy rövid főórában egyenesen elég vakmerő vállalkozás. A lexikális felsorolás unalmas és értelmetlen névsor volna; az átfogó tekintethez pedig nincs elég távlatunk. Hiszen benne élünk a mában: tisztán és talán óriásnak azt látjuk, ami túlközel van hozzánk, s homályos és kicsiny a távolabbi tárgy. S ki merné azt állítani, hogy az élő áramlatokkal, filozófusokkal szemben el tudja hallgattatni rokon vagy ellenszenvét! Hol a mérleg, amelyre nyugodtan rátehetnők az élő és alakuló szellemiséget! Előttünk patakok csörgedeznek, ki tudná biztosan megmondani, melyik fog a jövőben folyammá dagadni; s melyiknek a vize fogy majd el? A huszadik század még csak negyven esztendő, de már láttunk benne megbukni nem egy gondolatot, amely csodákat ígért, és láttunk megizmosodni satnya és vérszegény kezdeteket... Legyünk tehát az ítéletben óvatosak. Nem akarok több lenni, mint becsületes tájékoztató, nem igénylem az igazmondó próféta szerepét, aki meg tudja mondani, mit hoz a holnap filozófiája.

2. Hiába mondja a filozófus, hogy ő mindent előről kezd, ő sem tudja elfelejteni, hogy Európában már előtte is filozofáltak, s kénytelen-kelletlen egy folyamba lép bele a gondolataival akkor is, ha úszik aztán az árral, s akkor is, ha szembefordul vele. A filozófiának csak örök problémái vannak, a megoldásai ellenben mindig korszerűek. A filozófusok nem emberek, hanem valami felsőbbrendű égi lények volnának, ha ez nem így volna: az ember elmerülhet a maga korában, vagy fölébe emelkedhet, de nem szakadhat el tőle, mert akár így, akár úgy, vele marad kapcsolatban. A mai filozófiában is a mai kor szíve lüktet, s a filozófia bizonytalansága, tarkasága már is annak a jele, hogy ez a szív beteg: egyenetlenül dobog, kihagy, majd nekilendül, aztán ellankad és sok remegés van benne. Hiányzik belőle az egységes akarat, az értékek tudata ingadozik és sötétben keresi az utat. Korunknak nincsen olyan Napja, mely mindnyájunknak egyformán világítana, mint például az antik világnak az Ész, a középkornak a Hit. Az újkor szakított a transzcendens világgal, ezért nagy sötétségben botorkál, vagy mesterséges fényforrásokat használ, amelyek világánál csak kisebb csoportok bújhatnak össze.

Babits Mihály valahol abban jelölte meg korunk betegségét, hogy „a Szellem leborult a tények előtt”, s ezzel valóban igazat is mondott, mert megjelölte, hogy a Szellemmel van baj. De nem azért, mintha ez csakugyan leborult volna a tények előtt, mert ezt a Szellem sohasem

teszi, hanem ott van a baj, hogy a mai ember vak lett a Szellem iránt: nem veszi figyelembe, a világot nélküle szeretné megérteni és valóban a tények érdeklik és nem az értékek, a célok. A valóságot a valóságból, a változót a változóból, a folyamatot a folyamatból magyarázza, s idegenkedik az örök és transzcendens tényezők elismerésétől. Ezzel világunkat természetesen nagyon összeszűkítettük a régebbi korok embereinek világával szemben, noha ennek a szűk világnak viszont sokkal több részletét ismerjük, mint elődeink. Hogy világunkat jobban megismerjük, önmagunk korlátoztuk magunkat. A filozófiában ez az önkorlátozás volt Kant szerepe, s ha a mai filozófia áramlatait meg akarjuk érteni, itt kell a dolgot kezdenünk.

Kantig az Észnek általában korrlátlan hitele volt és szuverén úrként hallgatott szavára a gondolkodók legnagyobb része. Nála kezdődik az Értelemnek a tények előtt való meghajlása, mikor elfogadja annak műveit: a matematikai természettudományt és az erkölcsöt, de nem ezek tételeinek tartalmát és valóságát teszi filozófiai vizsgálat tárgyává, hanem formai szerkezetét, és azt kérdezi: hogyan lehetséges ez a tudomány, és ez az erkölcs? Ezzel a filozófiálásnak egy új útját vezette be, amely emberi tények és valóságok logikai szerkezetének feltárában áll. Így születnek meg Kant ismeretelmélete nyomán a történet-, művészet- és kultúrfilozófiák, amelyek mind az emberi tények egy-egy csoportját formális oldalról vizsgálják. Ez volt a XIX. század kantianus filozófiájának útja.

Eredménye pedig, hogy az az egész valóság, amelyet megismerünk, valamilyen módon mind az emberi értelem alkotása, tehát nem is ér el az abszolútumig, amely mindörökké homályban és rejtve marad előttünk. Az ember be van zárva a maga értelmének világába, s ennek a határát nem lépheti át. Kant filozófiája tehát végeredményben a relativizmus és agnoszticizmus malmára hajtotta a vizet, amely a mult század bölcséletének uralkodó jellemvonása lett. Nyomában nagyra nőtt a pozitivizmus, az a filozófia, mely teljesen a szaktudományok gyámsága alá helyezte magát és legfőbb ezek eredményeinek némi bátortalan összehasonlítására és szintézisére mert vállalkozni. Az igazi filozófiai kérdéseket azonban, amelyek a mult legjobb elméit nyugtalanították, egyszerűen álproblémáknak nyilvánította, az ész tévedéseit vagy önámításait látta bennük, és nem is érdemesítette a velük való foglalkozásra.

Kant filozófiájának egyetemes érvényét megőrizni vélte azáltal, hogy azt a világalkotó tudatot, amely világunk képét megalkotja, nem valami alanyi és emberi mozzanatként állította oda, hanem benne az általános tudatot, az egyetemes alanyt látta, amelynek semmi köze sincs az ember egyéni mivoltához, sőt általa maga az egyéni gondolkodás is az egyetemes törvénynek vettetik alája. A pozitivizmus korában azonban ez a *Bewusstsein überhaupt* a konkrét egyéni tudattá alakul át, hiszen a pozitivistáknak a nominalizmus elvi ellensége minden egyetemesség-

nek, s amennyiben ilyeneket mégis kénytelen elismerni, azokat pusztá szavaknak, az egyes tények összefoglalásának hajlandó felfogni. Ebből aztán a századforduló táján olyan filozófiai közfelfogás született meg, amely veszedelmes hasonlóságokat mutat az athéni szofisztikával. A pragmatizmus, mely az igazságot magát is kiforgatta örök változatlanóságából és elemberecsítette, veszélyes lejtőre vitte a filozófiát, melynek reakciója nem maradhatott el. Addig azonban ennek a modern szofisztikának terpeszkedését meg kellett értnünk a tudás egész területén: az újkantiánus epigónok filozófiai ciripelését túlharsogta mindenfelé a pragmatisták jazz-muzsikája. Különösen az angolszász népek között volt ez hangos: ezek ugyanis benső lelki alkatuknál fogva sohasem voltak képesek a német Kant filozófiája igazi megértésére.

Kant és a német idealista bölcselek filozófiája mögött t. i. az a meggyőződés rejlik, hogy a szellem valóság alakítója. Az Én nem tétlen befogadóként áll szemben a Tárggyal, hanem formálja, sőt teremti azt a maga benső törvényei szerint. Ezzel szemben az angolszász gondolkodást a tények tisztelete jellemzi. Szerinte a szellem lényünknek az a mozzanata, mely a valósághoz való hajlékony alkalmazkodással jellemezhető: az adottságokból nőnek ki a gondolatok. Ennek a folyamatnak színtere az életnek nevezett valóság: az Élet magyarázza, érteti meg ennél fogva a gondolatot, az Eszmét és nem megfordítva. Darwin és Spencer Herbert elképzelhetetlennek tartják, hogy az életet valami az életen túllevő tényezővel lehessen magyarázni, — hogy abban valami más, pl. szellemi mozzanat irányítsa a lét alakulását: mivoltát a belső tényezőknél a külső feltételekhez való sikeres alkalmazkodásában látják. Ennek megfelelően a gondolatot is a tények, a szellemet is az anyagi valóság függvényének szeretik látni.

Mikor a német filozófia a múlt században Hegel merész spekulációi nyomán összeomlik és a tényimádó kor bizalmatlanul fordul el a metafizikától, az angolszász józanság és realizmus lép az idealizmus mámorában elszédült német szellemi filozófia romjaira, és az élettel, mint végső ténnyel próbálja magyarázni egész világunkat, s minden gondolatunkat. Így lepi el a biológizmus árja a modern gondolkodást, s a nagybetűs Élet, és a még nagyobb betűs Ösztönök lesznek uralkodókká ott, ahol azelőtt a Szellem és a Gondolat ültek a fejedelmi trónon. Az életben sem az akciót, hanem a reakciót figyelték ezek az évtizedek, s az organizmust is a gép analógiájára fogták fel: működését az anyag szerencsés találkozásából eredeztették. A lelki jelenség a mechanisztikus pszichológiában járulékos tűneménnyé lett, Mill és Taine lelki kémiai szerettek beszélni vele kapcsolatban. A lelki atomizmus tana mindent megoldhatónak vélt az érzetekből: az ember jelleme a reáható ingerek terméke volt. Logikusan kellett eljutnia ennek az iránynak a személyesség tagadásáig, s E. Mach szerint, ha helyesen akarunk beszélni, nem azt kellene mondanunk: én ezt vagy azt érzem, gondolom, hanem hogy

itt ilyen meg ilyen érzetek vannak jelen. Marx *Überbau*-tana, s a történet gépies lefolyása méltán csatlakoznak ehhez az elmélethez. Ezt a felfogást betetőzi a tudás szociológiája, melynek az a lényege, hogy az ember tudása, a valóságról alkotott ismerete nem valami örökérvényű igazsághoz, hanem társadalmi helyzetéhez, uralmi vágyaihoz, elégedetlen lelkének megváltás, szabadulás után érzett sóvárgásához igazodik. Ha ez igaz, akkor legjobb, ha lemondunk a tudatos gondolkodásról, mely úgyszólván csak önámítás: lelkünk délibábjainak reménytelen kergetése. A modern szofisztika itt éri el a csúcspontját, mert ez a filozófia öngyilkossága.

3. A mai filozófia azonban azt mutatja, hogy a filozófia élni akar és nem hajlandó ezt az öngyilkosságot egyszerűen elfogadni. Gondolkodásunknak ez a fordulata azért következett be, mert eszméinket is az embertől, mint természetes valóságtól tettük függővé. Legnagyobb problémává lett tehát maga az ember, és a filozófiai anthropológia nyomult előtérbe, ez foglalta el úgyszólván minden érdeklődésünket. Hogy az élet ténye maga sem érthető meg a mechanisztikus pozitivizmus eszmekörében, mert az organizmusban több van, mint a részek egyszerű összhangja és alkalmazkodása, azt Bergson intuicionizmusa és a német vitalisták igyekeztek velünk megláttatni. Célszerűségről mertek ezek beszélni a gépies okság helyett, s Bergson intuicionizmusa végül az erkölcs és a vallás forrásainak kutatásában, a személyiség és a misztika előtt való meghódolásban végződött. Az új lélektan ismét hangoztatja az émben rejlő aktív erőt, a tárgyi világgal szemben állást foglaló tevékenységet, és a kísérlet helyett az introspekcióval remél a lelki élethez közelebb férkőzhetni. Sőt a tudatos lelki élet mellett fölfedezni a tudattalan lelki valóságot is, amit a múlt század hajlandó volt egyszerűen az idegek játékkává stüllyeszteni és benne az egyén lelki élete mellett a kollektív lelkiségnek a jeleit keresni. A pszichoanalízis hosszú utat járt meg Feudtól Adleren át Jungig, de az út végén a lelki valóságnak öncélúsága és a testtől való különbözősége bontakozott ki, melyről félszázaddal előbb korszerű címék beszélni sem mertek. A lélektan ma nem akar többé se fizika, se fiziológia lenni: ez a filozófiai gondolkodás újraébredésének a jele, mert a pszichológiából legrövidebb út vezetett mindig a filozófiába.

4. A lelki valóság újrafelfedezése nagymértékben meghatározta a mai filozófiának az emberről alkotott képét is. Ráeszmétünk arra, hogy az embert nem lehet egyszerűen a világ, az anyagi természet termékének és reflexének tartani. Lényében annyi ellentét, annyi zűrzavar, fény és sötétség egyesül, hogy álmélkodással kell előtte megállanunk. Züllött állat-e, aki elvesztette ösztönei biztonságát, vagy talán szerencsés természetű lény, aki az ösztönök szűk világát kitágította az ész és értelem távlatáival? Avagy tán dekadens istenség, aki égi eredetét elfelejti a föld sárába hulltan? A mai filozófiában mindegyik felfogásnak vannak

szószólói: jeléül ama számos ismeretlennek, ami kérdőjeleként az ember lényében kigyózik előttünk.

Nietzsche annak köszönheti előtérbejutását, hogy gondolkodásában legtöbbször mértékben nyerne kifejezést lényünknek természeti és szellemi, dionysoszi és apollói elemei. Élete a kettő között való tépelődésben, a benső harcban emészthető fel: ezért vált profétájává annak az új embernek, aki le tudja győzni ezt a kettősséget, és szabadon tud élni természet és szellem fölött egyaránt. Az *Übermensch* nem élhet a régi, elentétékből fakadó törvények szerint, neki új értéktáblákat kell teremtenie, s ezek az új értékek nem fogják ismerni azokat a sziklákat, amelyeken a mi életünknek szükségképpen össze kell törnie. Túl a jón és a rosszon, az ösztönön és az észen éli majd a maga életét, s ha mi érünk valamit, csak azért van, mert ezzel az igazi emberrel vagyunk viselősek.

Nem a kozmosz, nem a végtelen világ, hanem az emberben rejlő értelem, a jövődő valóság ígérete köti le Nietzsche érdeklődését, s ezáltal válik a mai ember legnagyobb hatású filozófusává. Mert a nagy filozófia nem az, ami legnagyobb igazságokat mond, hanem ami legjobban belemarkol az ember lelkébe. Így válik Nietzsche a mai filozófiának legdinamikusabb alakjává: ígéret és jövődő int átalá felénk. Vele összehasonlítva mily szegényesnek, s milyen tanárosnak hat L. Klages, aki pedig Nietzsche eszméit véli továbbépíteni, de alig tud többet, mint tételekbe szedni lényünk dionysoszi oldalát és magasztatni ezt az apollói oldal rovására. Hirdeti, hogy az élet elpusztul a szellemen, s lényegében azt teszi a mának egyik legolvasottabb történetfilozófusa, O. Spengler is, aki ezt az igazságot nem az egyéni életen, hanem nagy szellemi egységeknek, a kultúráknak sorsával illusztrálja.

5. E profétikus elmék mellett vannak józan és száraz professorok is, akik a világ megértésének kulcsát szintén az emberben keresik. Minthogy pedig tudós hajlamuknál fogva őket sem hagyta érintetlenül a pozitivizmus lehelle, jól tudják azt, hogy az a bizonyos egyetemes ember, aki mindenkor azonos önmagával, sehol sem található, a korok és élethelyzetek szerint változó egyéneket szeretnék tehát megérteni. Történet és pszichológia sajátos és vonzó egységbe olvadnak náluk, s főerejük ezeknek az egyéneknek talpraállításában, lelküknek átvilágításában rejlik. Az ember sokszor habozik velük szemben, vajjon a történetészek vagy a filozófusok, esetleg a pszichológusok sorába helyezze őket, sőt: nagy megértésük és az élet tarka színeit átélő fogékonyságuk és kifejező készségük a művészekkel is rokonná teszi őket. W. Dilthey ennek a filozofikus valóságátásnak a prototípusa. Benne a filozófiai és a szaktudományos gondolkodásnak érdekes típusa öltött testet, akinek jelentősége épp úgy halála után nőtt meg, akárcsak Nietzsché.

Az az „Élet“, melyet Dilthey a tudós tanultságával, a művész

látásával és a filozófus világos fogalmaival vágyott megragadni és kifejezni, nem a biológia életténye, hanem a történet sokrétű szövege. A történeti ember valóságának fogalmi kifejezését kereste. S evégből a nyugati szellem változásainak tanulmányozásába mélyedt el. A metafizikára cseppet sem hajlamos, mert szeretett közel maradni a konkrét valósághoz. S annak a történeti valóságnak, amely őt érdekelte, kulcsát magában az emberben látta. Azokat az utakat nyomozta tehát, amelyeken legjobban meg tudja ezt a történeti embert közelíteni. Ez a törekvés vezette el Diltheyt a tisztán módszertani kérdésektől a filozófiai problémákig. Itt főleg a világnézet mivolta, az élményeknek a lelki élet felépülésében való szerepe, s az egyéniség típusai foglalkoztatták. Ezekben olyan eredményeket ért el, hogy akaratlanul is iskolát csinált. Roppant finom és tanulságos módon mutatta meg, hogyan ágyazódik bele az egyén lelki élete a néplélekbe, s miként lehet a közösség az a talaj, amelyben az egyéni lélekcsírák gyökeret verhetnek. Munkái azonban szinte kivétel nélkül töredékek maradtak: messzebb nézett, mint ahova el tudott érni. A történeti ész kritikáját és a német szellem történetét szerette volna megírni, de mindegyikhez csak adalékokat hagyott hátra. Ezek az adalékok azonban a filozófiai történetlátásnak remekművei. Hatásuk évről-évre termékenyebbnek mutatkozik.

6. Az ember iránt való érdeklődés lassankint lelki-szellemi valónkba merül el, s ennek a sorsa annyira mindenné válik, hogy miatta nem érdekel többé a világ, holott nyilvánvaló, hogy énünk a világtól és a világ éntünkől elszakíthatatlan: egyiknek csak a másikon van értelme. Az ember problémája azonban végül elsodorta a filozófiai gondolatot az egzisztenciális filozófiához, amely semmi másról nem akar beszélni, mint arról, ami sohasem lehet tárgy, mert örök alany. E zordon időkben fájó és sebzett lelkek felsikoltása ez, keserű és heroikus szembenézés a halállal és a Semmivel, mely a kor lelkén rettenetes hatalommá vált, szinte az egyetlen bizonyos valósággá. Isten nélkül; örökkévalóság nélkül, két Semmi kurta határa közé bedobva az érző és eszmélő lélek a világba, ezzel a filozófiával kiált bele a közömbös űrbe. Ős gyanánt megidézi Kierkegaardot, a múlt század nagy magányosát, aki azon ment tönkre, hogy éppoly távol érezte magát Istentől, akárcsak a másnak megpróbált embere. Az egzisztencia a léleknek Isten és a világ közt lebegő nullpontja: énünk se Istennél, se a világban nincs benne otthon, hanem valami önkínzással tekint az egyikre és vágyik a másik felé. Énünknek fájó élve boncolása ez a filozófia. Nehéz és szokatlan, akárcsak M. Heidegger nyelve, aki napjainkban először próbálkozott ezzel a magamegmutatással. K. Jaspers már távolabbról, s kissé ironikusabb attitűdben beszél erről az egzisztenciális létről, de mivoltáról mégsem nagy „Philosophie“ (így egyszerűen!) c. munkájából, hanem a *Geistige Situation der Zeit* (1931) kiscsiny kötetéből tájékozódhatunk legérthetőbben.



7. Mindezek a filozófiák, akárhogy forgassuk és értékeljük őket, sok szofisztikát és még több én-lírárt jelentenek. Lára és filozófia ugyan nem ellenségei egymásnak, mert még a legobjektívebb filozófus logikai páncélzata mögött is könnyű szívének dobogását meghallani, s az ön-vallomás merevül igen sokszor szisztémába, mégis a léleknek természetes mozdulata, hogy a kavargó világban és az alanyiség szétfolyó hangulatában valami szilárd pontra vágyik és állandóságot keres. Ez a törekvés napjaink filozófiájában egyrészt a fenomenológiában, másrészt a megújult skolasztikus filozófia vonalán öltött testet.

Husserl diadalmas harca a század elején az ú. n. pszichologizmus ellen a szellem, a logikum objektív igényeinek belevetése volt a szubjektívizmus túlzásaiba, a modern szofisztikába. Nyomában a fenomenológiai módszer, a lényegszemlélet segítségével azokra az objektív jelentésekre irányította figyelmünket, amelyek az alanytól függetlenül is fennállanak. Ez a filozófia Husserl tanítványai kezén sok, és sokszor mélyreható változáson ment át, de megmaradt az az érdeme, hogy a lényeghez való odafordulással megmentette a hitet a filozófia tudomány voltában, továbbá a szellemi tartalmak, az igazságok értékében. Az embernek és a tárgyi világnak bizonyos egyensúlyi állapotot adott, amelyben mindegyik megmaradhatott a maga mivoltában és sem az embert a világnak, sem a világot az embernek nem kellett feláldozni. A fenomenológiai módszer körül azonban olyan eltérések és nehézségek támadtak, amelyek végül is a Husserl-iskola felbomlásához vezettek. De alig van komolyan számbajövő mai filozófus, aki egyben-másban ne lenne adósa: a fenomenológia korunk filozófiai eszméltetője volt. A mi Pauler Ákosunk éppúgy érthetetlen volna nélküle, mint az egészen más vizekre tért Max Scheler, valamint Nic. Hartmann, akikben legelevenebben lüktet a mai filozófiának egész problematikája. Különösen Hartmann az a bölcselő, akinek úgy a realitás, mint az anthropológiai kérdések iránt legnagyobb fogékonysága van, akiről ma legjobban hihető, hogy híd gyanánt fog szolgálni a jövő filozófiája felé.

8. Ez a kép, amit eddig korunk filozófiájáról adtam, azt mutatja, hogy nincs köztünk egyetlen olyan nagy filozófia sem, amelyről azt mondhatnánk, hogy uralkodik napjaink gondolkodásán. Vannak jelentékeny és igen jellemző megnyilvánulások, de egy sincsen, amelyik minden tekintetben meggyőző volna. Még az újkantiánus mozgalomból kinőtt értékfilozófiai irány mondhat a magáénak legtöbb követőt, amely ha örök valóságokat nem is, de örök értékeket ismer, amely felé megismerésünk és cselekvésünk egyaránt igazodhat. Olyan nevek, mint Windelband, Rickert, Spranger, s a mi Böhm Károlyunk és Pauler Ákosunk elhittették velünk, hogy létnek és értéknek ebben az elválasztásában rejlik a filozófiai gondolkodásnak a multhoz képest való differenciálódása és bővülése, de napjainkban ez a felfogás komoly kritikában részesül. Ha az értékeket állandóknak tételezzük is fel, értéktudatunk nagyon is

különböző erkölcsi és egyéb ú. n. „örök normákhoz“ igazodik, úgy hogy ezek „érvényessége“ aligha állandó, hanem — mint N. Hartmann mondja — „az ember élethelyzetének változásával más és más érték-csoportok lesznek centrális értékek; lesznek aktuálisak“.

Az történik tehát, ami Sokrates és Platon idejében is történt, a lélek betelik a változással, a zűrzavarral és minden áron valami rendet akar és keres. Így vált a szofista relativizmus és szubjektivizmus legyőzésére szükségessé az ideatan, s vele a Szellemnek diadala az emberi tetszésen és önkényen. Most a rendre és állandóságra éhes elmék az ember mulandó rendje helyébe ismét Isten örök rendjét keresik, akárcsak a középkorban. Segít nekik ebben a mai fizika, mely J. Jeans szavai szerint „nagyon közel áll azokhoz a filozófiai rendszerekhez, amelyek a mindenséget egy alkotó szellem gondolata testet öltésének tartják, mert 1. az anyag többé nem abszolút valami, mint a mechanikus fizika tanítja, hanem mulandó, amelynek ki van mérve az ideje; 2. csak egy anyagfeletti, tehát szellemi szféra lehet a forrása“. Planck szerint pedig az okság törvénye az atomok világában csődöt mondott. Nernst 1921-ben egyenesen arról beszélt, hogy „az oksági törvényről vallott felfogás rokonságot tart a teológiai gondolkodással“. Így a helyzet megérett arra, hogy a skolasztikus filozófia, mely mindig a *philosophia perennis* képviselőjének vallotta magát, de a múlt században alig tudott kilépni a szerzetesházak és papi nevelőintézetek kapuin, ma korszerűen és megújodottan álljon előttünk. „Rend a romokban.“ Ez ugyan egy mai költő verses kötetének a címe, de az újskolasztika is a zászlajára írhatná. Nincs az a modern probléma, amelyre a régi csillagok felé tekintve a *Doctor angelicus*tól ihletetten ne volna megoldása, s napról-napra többen lesznek, akik ezeket a váaszokat figyelemmel hajlandók mérlegelni. Ennek a filozófiának egyik legszámottevőbb képviselője éppen a mi Schütz Antalunk, akinek nemrég megjelent könyvét egy egészen más vizeken evező jogfilozófusunk ünnepelte a minap folyóiratunkban elragadtatással.

9. Általában meg kell állapítanunk, hogy nekünk magyaroknak nincs okunk szígyenkezni, ha filozófiáról van szó. Az egyetemes filozófiának úgyszólván minden valamire való áramlata komoly szóhoz jut köztünk, s a magyar filozófia sokban megnövelve és tovább fejlesztve adja vissza az egyetemes filozófiának azt, amit tőle kapott. Ezért, ha Önök azt kérdik tőlem, milyen a mai filozófia, azt válaszolhatom: néznek körül a magyar filozófusok közt, mert ez a mai egyetemes filozófiának egészen hű tükörképe. Az óceán vize egy pohárban is megízlelhető. S hogy ez így lehet, abban oroszánrésze van annak a férfinak, akinek korai elmúlását ma is fájjaljuk, s aki ráeszméltetett bennünket, hogy minden filozofálásnak a leglelke az a meggyőződés, hogy van időtől és emberektől, felismerésüktől és elfogadásuktól független Igazság, s hogy ez az Igazság legalább részeiben valahogyan számunkra hozzá-

férhető. E hittel Pauler Ákos emlékének hódolva fejezem be ezt az igénytelen helyzetképet a mai filozófiáról.

*Halasy-Nagy József.*

### Hozzászólások.

A mai filozófiában semmi sem olyan lényeges, mint a forma. Sokan abban, hogy ma nem gondolkozunk rendszerben, fáradtságot látnak. Már, mondják, nem vagyunk elég erősek ahhoz, hogy rendszereket alkossunk. Kár ilyen megállapításokat tenni. Ötven éve a haladás-elmélet hívője ebben a jelenségben is vívmányt vélt volna fölfedezni; ma, a pusztuló kultúra hívője, mint az agónia jelét ítéli meg. Tény, hogy a modern filozófia a rendszert nem kedveli. De kedvel valami mást. S ez sem haladás, sem pusztulás jele. A modern filozófia essay-szerű.

Essay annyi, mint kísérlet. Más szóval: próbálkozás. Tulajdonképpen hozzászólás. Montaigne volt az első modern gondolkozó, aki ezt a formát művelte. S nála nyert alakot nemcsak a rövid, világos, egyszerű, közvetlen, jól megírt hozzászólás a nehézkes és pongyola, elvont és alig követhető rendszer-gondolkozással szemben, hanem a formával együtt az új gondolkozói magatartás. Az essay inkább vérmérséklet dolga. Nem is annyira a rövidség kérdése, mint inkább azé a felfogásé, hogy jól megírt száz sor több, mint rosszul megírt száz lap. Az essay aforisztikája és axiomatikus rövidsége, jól kiélezett világossága, közlelés a tökéletes filozófiai kifejezéshez: ahhoz a gnóamához, amit Hérakleitos és Laotse művelt. Példa rá Nietzsche.

Adva vannak az élet nagy tényei: érzékelés, rokon- és ellenszenv, önzés, alkalmazkodás, szükségyszerűség, szenvedély, becsvág, törvények, társadalom, természet. A naiv rendszeralkotó azt hitte, hogy van olyan filozófia, amely ezeket a nagy kérdéseket egyszersmindenkorra megoldja. Az essay-filozófus tudja, hogy, amint Jung írja, az élet nagy tényeit nem lehet megoldani; amit lehet, túlnőni rajtuk. A tanulmány, vagyis a kísérlet, más szóval a hozzászólás, érettebb, mint a rendszer. A végleges és visszavonhatatlan megoldást jóindulattal veszi, de kénytelen mellőzni.

A rendszernek ott is kell valamit mondania, ahol nem gondol semmit. A kerektség kötelezi. Az essay tisztességtelennek tartja, hogy olyan dolgokról beszéljen, amelyekről semmi mondanivalója nincs. Hozzászól. Mihez? Azokhoz a bizonyos nagy tényekhez. Például a barátsághoz, a nyelvhez, a jó modorhoz, a virágszedéshez és a szép női kezekhez. E tények mind vannak olyan fontosak, mint az okság, ha a filozófus bennük éli át a világot.

A helyzet azonban ennél több és komolyabb. Mindenkiel megtörtént, hogy napokon keresztül kínlódott valamilyen gondolaton s már fel is adta. Egyszerre csak leül levelet írni s három mondatban akaratalanul ott van. Tudjuk, hogy nagy gondolkozók és költők egy feljegyzé-

sében, levelében az, ami esetleg a legmélyebb, tisztább és szebben él, mint a főművek öt kötetében. Goethe, mikor Eckermannal beszélget sokszor nagyobb, mint a Faustban. Igazabb és mélyebb. Egyszóval: az essay a gondolkozó igazsága. Semmi logikai fegyverzet, végtelen problémadialektika. Az essay a bizonyítás és meggyőzés eljárását elveti. Ahogy a levélben szól, több az igazság, mint a testes kötetben, a hozzászólásban több a közvetlen igazság, mint ötszáz lapon. Lehet, hogy így van. Kísérleljük meg. Megkísérli. Ez a kísérlet az essay.

Egy időben szerették azt hinni, hogy a filozófia művészet. Ez persze csak divatos közhely és általánosság. De aláhúzza azt, ami fontos: a filozófia nem tudomány. A tudománynak nincs stílusa, nincs is rá szüksége. Bizonyos tekintetben terhére is van. A tudomány ismeretekkel foglalkozik. A filozófiának ez kevés. Tudásra van szüksége. A tudás pedig csak személyes lehet. Ezért kell, hogy stílusa legyen. A tudomány kérdése a valóság; a filozófiáé a valódiság. A gondolat pedig csak akkor valódi, ha igaz és csak akkor igaz, ha őszinte, szabad és önkéntelen.

Az epigrammatikus filozófia Schopenhauernél jelenik meg. Azóta a filozófusra a stílus kötelező. S már nem a terjedelmes műveket keressük, hanem az essay-szerű lényeges hozzászólásokat. Bergson legfontosabb műve a Bevezetés a metafizikába, nincs egy ív; Heidegger tökéletes megnyilatkozása nem a *Sein und Zeit* vastag kötete, hanem a kis *Was ist Metaphysik?* és Hölderlin tanulmánya; Jaspers az utolsó szót nem három kötetében mondta ki, hanem Descartes-tanulmányában; Klages legértetlenebb műve nem testes főműve, hanem a párlapos *Brief über Ethik*. Ugyanez vonatkozik angolokra, franciákra, olaszokra, oroszokra is.

Az emberi Én sem egyéb kísérletnél és töredéknél. Ez bennünk az igaz és a valódi. Befejezetlenek vagyunk, nyíltak, megoldatlanok, fragmentárisak; kérdésszerűek és sorsunk essay-szerűsége bennünk a legigazabb.

Hamvas Béla.

\*

Vitába szállani a mai filozófiának oly világos és világossága ellenére is teljes helyzetképével, mint az imént elhangzott: nem lenne sok sikerrel kecsegtető vállalkozás. Mindössze egy oly kérdésre próbálok válaszolni, mely e pompás áttekintés nem egy hallgatójában joggal merülhetett fel s nyilván fel is merült: vajjon merő véletlensége az, hogy a közelmúlt vezető filozófusainak messze túlnyomó része német gondolkodó? Ha nem akarunk megállapodni annál a közkeletű, de nyilván téves babonánál, hogy „a filozófia valami német dolog“, amit más népek más szelleme elutasít magától, akkor meg kell vizsgálnunk ezt a kérdést, melynek messzemenő következményei vannak napjaink filozófiájára nézve is.

Kornis Gyula legújabb munkájában (Tudomány és nemzet, 1941. 43. l.) igen találóan figyeli meg ezt a tudományszociológiai érdekessé-

get, hogy az angol filozófusok túlnyomó többsége (Bacontól Stuart Mill-ig) államférfi, a franciák úgyszólván valamennyien matematikusok (Descartestól Bergsonig), míg a német filozófusok többsége (Cusanustól Nietzscheig) vagy teológus vagy teológus-ivadék. E megfigyelés olyan történeti összefüggésekre is rátapint, melyek mélyen rányomták bélyegüket napjaink filozófiájának arculatára is. Kornis megfigyelésével túlhalad azon a Kuno Fischer óta közhellyé vált felfogáson, mely az angol empirizmusban, a francia racionalizmusban s a kettő kanti szintézisében pusztán néplélektani szükségképiséget lát és semmi egyebet. A kérdés nyitja ennél mélyebben rejlik.

Minden filozófiának valaminő törvényes vagy törvénytelen kapcsolatban kell állania valaminő szaktudománnyal. Még a legfilozófikusabb Platon filozófiája mögött is ott áll korának legdivatosabb szaktudománya, a retorika s az Akadémián — mai kifejezéssel élve — kötelező tantárgy a matematika. Aristoteles — tudjuk — korának összes szaktanulmányait kitűnően ismerte. A középkorban mindvégig nyilvánvaló a teológia állandó jelenléte Origenestől Szent Tamásig. Mindezeknél közismertebb dolog, hogy az újkor filozófiáját — még Kantnál is — a matematika és a fizika ihlették.

Ha elismerjük, hogy minden filozófiának valamiképen a valóságból kell fakadnia, akkor nem csodálkozhatunk azon, hogy a filozófia a szaktudományokon keresztül érintkezik a valósággal: az egyéni gondolat a tudományos megismerésen átszűrődve válik filozófiai gondlattá. Ha pedig ez így van, akkor semmiképen nem lehet közömbös, hogy a filozófus közvetlen élményei a szaktudományok milyen szűrőjén keresztül válnak filozófiai művé. Ebben az összefüggésben azt mondhatjuk, hogy mindaz, amit matematika és fizika a filozófiának sugallhatott, az — egyelőre — kimerült Kant hatalmas szintézisében. Akár a német idealizmusra, akár Comte pozitivizmusára gondolunk: be kell látnunk, hogy sok jó ezen az úton már nem volt várható. Hegel rendszere már nyíltan utal arra, hogy a filozófiának új utakat kell keresnie a valóság felé, helyesebben: a valóság felől. Ezeket az utakat Hegel csodálatos intuícióval jó helyen sejtette, de rájuk találni már nem tudott.

Ezek az új utak ott rejlettek, ahonnan eddigelé soha filozófia nem röpött még fel a magasba: a történettudományban és a filológiában. Ez volt ez a filozófiatörténeti pillanat, ahol a Leibniz és Kant ellenére is csak „lappangva élő” német szellem beleszóllhatott a filozófiálás nemzetközi koncertjébe, hogy egykor majd átvegye a vezérszót a motot is. A feladat nem volt könnyű, de a német szellem természetének megfelelt. Hogy könnyű nem volt, ezt láthatjuk abból, hogy a történeti filológiai gondolkodásnak ma sincs még olyan méretű kihangzása, mint aminő volt Kant kritikizmusa a fizikai-matematikai gondolkodás számára. De hogy a német szellem természetének megfelelt, azt nem kisebb egyéniségek jelzik, mint Nietzsche és Dilthey. A filológiát és

históriát kétségkívül ők tették végérvényesen „filozófiaképes“-sé s ezzel a megoldásra váró problémák olyan tömegét zúditották a filozófiára, hogy azok megnyugtató feldolgozása ma is beláthatatlannak látszó feladat. S ha a kriticismus óta a racionális és empirikus problémák filozófiai feldolgozása immár klasszikusnak nevezhető mederben folyik, egyelőre alig van sejtelmünk arról, hogy az újonnan felvetődött irracionális és hyperempirikus problémák megoldására mikor fogunk megnyugtató lehetőségeket találni.

Ebben a perspektívában talán nem egészen célszerűtlen, ha a Nietzsche és Dilthey nevével fémjelzett gondolkodási irányokat kiemeljük az előadó úr által nyújtott egyetemes összefüggésből, mint akik új szárnyat építettek a filozófia klasszikus épületéhez. Ezen az új épületszárnyon még alig száradt meg a vakolat, még igen élesen látszanak a régi épület klasszicitásától elütő árnyalatok. Szemben a filozófia klasszikus törzsállományával, bátran nevezhetjük az újat romantikusnak, hisz az mind eredetében, mind jellegében valóban izzig-vérig romantikus filozófia: kutatása az emberen keresztül megnyilvánuló irracionálisnak és tapasztalhatatlannak. Ha napjainkban a metafizika újjászületéséről beszélünk, akkor voltaképpen két külön újjászületésre kell gondolnunk: a filozófia klasszikus törzsállományán belül s az ezen kívül megjelenő metafizikumra.

S ha talán stiláris túlzásnak érezzük is az előadó professzor úr állítását, hogy „a nagy filozófia nem az, ami legnagyobb igazságokat mond, hanem ami legjobban belemarkol az ember lékébe“ — annyi bizonyos, hogy ez az új, romantikus filozófia keresi még a maga sajátos meggyőző eszközeit s azok között a művészi megjelenítés, a lélektani analízis, a történeti analógia, az individualizáló-tipizálás jóval nagyobb szerepet játszanak, mint azt a klasszikus filozofálás játékszabályai megengednék. A gondolat úttörői úgy járnak ezen az újonnan felfedezett területen, mint telepesek a vadnyugaton: a meghódítandó terület annyira beláthatatlan, hogy észre sem veszik, ha egymás földjét bitorolják. Mert ezen a területen a lázasan kutatók tarka serege jár: hívják őket szociológusnak, történetfilozófusnak, kultúrpszichológusnak, kultúrszociológusnak, kultúrfilozófusnak, kultúr-morfológusnak, kultúr-tipológusnak, szellem-történésznek és még sok minden egyébnek is. Néha jámbor történészek, filológusok, sőt teológusok is elvetődnek erre a veszélyes területre. Az elnevezések tarkasága, a területek elhatárolhatatlansága jelzi, hogy itt még számtalan feladat vár megoldásra: a filozófia klasszikus koráinak túl, a szellemi szaktudományok perspektíváján keresztül az emberi szellem végtelenségéről kellene szellemünknek számot adnia.

Mindezzel a bevezető előadás negyedik és ötödik fejezetéhez próbáltunk adalékokat szolgáltatni: rámutatni más oldalról is arra, hogy Nietzsche és Dilthey munkássága nyomán a lélek, történelem és kul-

túra problémái is filozófiai po'gárjogot nyertek. Ebben a megvilágításban újabb igazolást nyer Halasy-Nagy Józsefnek az a felfogása, hogy Nic. Hartmann munkásságában a szintézis első jeleit látja: olyan szintézisét — tehetjük hozzá —, mely a lét klasszikus problémáját egybefűzi a szellem romantikus problémájával. Az ilyen vállalkozások sikere teszi reálissá azt a reményünket, hogy egykor a kultúrszocio-morfo-tipo-pszichologiko-szellemfilozófia ma még furesa tudománykonglomerátuma meg fogja tá'álni a teljesjogú filozófiává-lévés módszertani fogásait.

Mátrai László.

\*

A modern bölcséleti gondolkodás hol magabizóan kereső, hol meg fáradtan elcsüggedő lelkisége rajzo'ódott ki előttünk azon a finoman kiszínezett képen, amelyet Halasy-Nagy József professzor plasztikus nyelven varázsolt elénk. Nehéz lenne ehhez a képhez minőségileg még valamit hozzátenni — a mennyiségi felduzzasztás nem lehet célom — és nehéz lenne még pontosabban jellemezni azt a belső dinamikát, amely a modern gondolat fejlődés-ritmusát meghatározta. Azért azt gondolom, hogy az előadó célkitűzéseit szolgálom, amikor megkísérlem egy pontban tovább fűzni a megkezdett gondolatmenetet.

A modern bölcséleti gondolkodás, nézeteinek zűrzavarában is, megnyugvást és rendet kereső, egységet szomjazó gondolkodás. A filozófiatörténet ismer kereső korokat. Ilyen volt a Sokratest megelőző szofisták kora, ilyen a hellénizmus bölcsellete, ilyen a korai középkor és a renaissance filozófiája. De talán nem ismer a történelem egy olyan kereső kort sem, amelyik oly gyökeresen szakított volna a mult hagyományaival, mint éppen az újkor filozófiája. Voltak kereső korok, amelyek még nem ismerték az igazság bírásának boldogságát, voltak, amelyek elfáradtak a gondolat súlya alatt és kritikus kétségek között néztek a mult felé. Az újkori gondolkodás gyökeres felszámolás a multtal és ennek a felszámolásnak folyománya a ma szétforgácsolódott bölcséleti világképe. A kereső kor megnyugvást, a szétforgácsolódott lélek egységet és rendet szomjaz. Hallottuk, hogy van ennek a sokrétegű modern bölcséleti életnek egy ma még külső tekintélyében szerény, de min.Énkább megerősödő ága, a régi hagyományokat folytató, de a jelen és a jövő problémái felé megnyíló újkori skolasztika. Éppen a modern gondolat zűrzavara érlelte meg a helyzetet annyira — mondotta az előadó —, hogy a skolasztikus filozófia „mely mindig a *philosophia perennis* képviselőjének mondotta magát, de a mult században alig tudott kiépni a szerzetesházak és papi nevelőintézetek kapuin“, ma korszerűen és megújodottan álljon előttünk. Nincs az a modern probléma, amelyre a *Doctor angelicus*tól ihletetten ne volna megoldása s napról-napra többen lesznek, akik ezeket a válaszokat figyelemmel hajlandók mérlegelni. Korunk filozófiai képének további megvilágítása végett legyen szabad hozzászólásomban ennek a régi és mégis fiatal skolasztiki-

kus bölceletnek lehetséges megoldásaiból egy-kettőt bemutatnom. Nem beszélhetünk ma még minden szempontból lezárt és kész eredményekről. Nem is akarok adatszerű felsorolásokkal szolgálni, kik és hogyan tettek kísérletet skolasztikus részről a modern élet problémáinak megoldására. Még kevésbé célok a skolasztikus tanok ismertetése, hiszen az elmúlt év vitaülésein hivatott méltányolásban részesült a skolasztikus bölcelet egésze. A modern bölcelet problémaszövedékéből kiragadom az egyéni jellem — és a vele szorosan összefüggő érték-problémát és rámutatok arra, hogy a skolasztika alapelvei, elsősorban abban a formában, ahogyan Aquinói Szent Tamás tanításában kikristályosodtak, ha friss fogékonysággal és életszerű problémalátással nyúlunk hozzájuk, alkalmasak arra, hogy nyújtsanak valamit annak a nagy egységnek a megteremtéséhez, amelyet — talán csak titkos és be nem vallott vágyódással — keres a sokféle ágazó modern bölcelet.

Kant érzelmvilágát két problémakör ihlette meg, a csillagos és titkai, a nagy természet világa és az erkölcsi törvény fenséges imperatívusza. A mai bölcelő Szent Ágoston jelmondatának „*Noverim me, noverim te*” első része, az ember-lét és ember-sors problémái felé fordul egészen különleges érdeklődéssel. Témája nem „az” ember, hanem az egyéni létsors. A modern karakterológiának minden ága ezt a magános, elszigetelt emberi egzisztenciát akarja valami módon értelmezni. A skolasztika számára az egyéni embersors nem volt különlegesen izgató tudományos probléma. Világnézetének alappillérei közé tartozott ugyan az a felfogás, hogy a kereszténység sajátos méltóságot hozott az emberi egyéniségnek, kiragadta a Sors és a Végzet szeszélyes játékainak világából és az üdvtörténet fenséges drámájának aktív résztvevőjévé tette. Az egyéni jellem sajátos világa kevésbé érdekelte. Témája „az” ember és az egyéni létsorsot csak ennek az egységes szemléletnek világánál értékelte. De éppen ebben a magatartásban jelentkezik már valami, ami alapvető érték a modern karakterológia számára is. A skolasztika alapmeggyőződése, hogy az embert pusztán önmagából megérteni nem lehet. Az ember-sors csak a lét és az értékek összefüggésében nyer világosságot, az egyéni jellemsajátóságok maradék nélkül nem magyarázhatják meg az emberi lét értelmét. Az ember fölött álló értékrend felismerése, szolgálatainak vállalása mutat megoldást az egyéni sorsproblémákhoz is.

Ezen az egyetemes világnézeti értékelésen túl a skolasztika anthropológiai felfogása a karakterológia részletkérdéseiben tudományos alapossággal képviseli az egységesítő és rendet teremtő elveket. A karakterológia kettős arculatot mutat: megkívánja az egyéni jelenségek szakszerű fenomenológiai leírását és magyarázatát, de feltételezi a metafizikai magyarázatot is az emberi egyéniség értelméről. Az egyes karakterológiaiak nagyon különböző látószögek alapján gyűjtik össze adataikat és állítják fel nyíltan vagy burkoltan metafizikai elméleteiket.



Ez az oka annak, hogy a legellentétesebb szellemű karakterológiák eredményeit a tények területén kénytelenek vagyunk teljes mértékben elfogadni, de csalódottan fordulunk el a „rendsztől“, amikor meghalljuk a tények metafizikai magyarázatát. Ki vonhatná kétségbe, hogy a biológiai mozzanatok sajátos jellegzetességet kölcsönöznek az egyéni jellemnek és különleges módon befolyásolják a lelki történeteket? De ugyanakkor ki kételkedhetnék abban, hogy az ösztönélet áramlásai, komplexusai, gátlásai és traumái mély befolyással vannak az emberi sors alakulására? Viszont értelmetlennek és elégtelennek tartjuk a magyarázatot, amely az emberi egyéniséget a biológiai erők és külső behatások ösztönös törekvések és pszichikai élmények eredőjének tekinti. Szent Tamás elgondolása — úgy véljük — áthidalja az ellentétet és módot nyújt arra, hogy a tényeket tiszteletben tartva megnyugtatóbb képet alkothassunk magunknak az egyéni jellemről.

Nem lehet célnak a rövid hozzászólásnak keretében a szent-tamási anthropológia ismertetése. A test-lélek lényegi egységről, az értékek felé megnyíló szellem fensőbbiségéről, az anyagi tényezők előkészítő szerepéről és az ösztönös életnek a szellem életével való sokszerű kapcsolatáról szóló tanítások komoly és mély metafizikai megalapozást szolgáltatnak, a modern tudomány adatainak teljes tiszteletben tartása mellett, a karakterológia számára. Éppen abban látom ennek a thomista metafizikai anthropológiának jelentőségét, hogy módot nyújt az ellentétek áthidalására és az egyoldalú szemlélet kiküszöbölésére anélkül, hogy a tényekkel szemben a legcsekélyebb mértékben is megkötné kezünket. Részleteiben a karakterológia számára — még szaktudományos szempontból is — igen értékesen gyümölcsöztethető Szent Tamás remekül kidolgozott tanítása a habitusokról, a lelki készségekről. Sajátosan erkölcsi szempontjainak megfelelően természetesen elsősorban az ember transzcendens céljainak szolgálatában álló habitusokat az erényeket tárgyalja. Mélyen szántó lélektani meglátásai azonban a karakterológia számára is igen értékes eredményeket nyújthatnak.

A habitusok, készségek azok a lelki minőségek, amelyek lelki képességeink cselekvésének rendjét és állandóságát céljuknak megfelelően biztosítják. Összeségük nyújtja a modern karakterológia jellemfogalmát: a jellem a lélek kifejeződése, állandó tevékenysége, meghatározott fogékonysága önmagával, a világgal és az értékek rendjével szemben. A habitus mintegy második természet, amely, mint találóan mondja Szent Tamás, képessé teszi az embert, hogy rendszeresen és állandóan egyforma módon cselekedjék ott is, ahol a cselekvés önmagában a természet által nincs meghatározva, például a gondolkodás vagy az akarat elhatározások területén. A habitusok az egyedi természetben gyökereznek. Az állandó cselekvésre hajlamosító habitusok egyéni különfélesegeinek alapját a biológiai organizmusban kell keresnünk. A mo-

dern tudomány biológiai alkat-fogalma egészen világosan beleilleszkedik a skolasztika elgondolásába. Maguk ezek a hajlamok még nem befejezett habitusok. Csak indításul szolgálnak, sajátos fogékonyságot képviselnek. A külvilág és a szabad szellemi énközpont behatásai alapján bontakozik ki a tevékenység által szervezett habituális magatartás, a jellem. Helyet találhatnak ebben az elgondolásban mindazok a karakterológiai gondolatok is, amelyek a környezet és a belőle fakadó élmények szerepét hangsúlyozzák. Meddő szócsatává zsugorodik a felesületes és szerzett jellemtulajdonságok kizárólagosságának vitája. A karaktervonások külső behatásokra bontakoznak ki, de nyilvánvaló, hogy a benyomások felfogása, feldolgozása, gyökerében az alany felesületes hajlandóságaitól és visszahatási lehetőségeitől függ.

Szent Tamás elgondolásában tehát elhelyezhető mindaz, amit a konstitucionális biológiai irányok, valamint a környezeti hatások fontosságát hangsúlyozó iskolák és a mélység pszichológiai tanítanak az emberi jellem sorsáról. Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy a skolasztika az ember egyéniségét a biológiailag megalapozott konstitúció és a külső körülmények szeszélyes játékából eredezteti. Mindaz, amit eddig elmondottunk, csak nyers anyag, amelyik állandóan készül és alakulásában van, állandóan éreztetni a maga hatásait, de azért mégis csak anyag a Szellem szolgálatában. Az igazi és befejezett habitusok, amelyek a jellem állandóságát biztosítják és sajátos jellegzetességét nyújtják, a szellem világába tartoznak. A skolasztikus lélektan legfinomabb megfigyeléseit kellene részletesen ismertetnem, ha fel akar-nám tártani azt az utat, amelyen keresztül a biológiailag megalapozott ösztönös hajlandóságok a szel'emi élet kibontakozását szolgálják. Az egyéni változatosság, a konkrét emberi célok iránt való fogékonyság a pszichének ezekből a titokzatos rétegeiből eről. A nagy emberi értékszolgálat, az igazság és erkölcsi érték szolgálatának kereteiben a Szellem mindig megtarthatja a maga vezető szerepét és kialakíthatja rendszeres tevékenység által azokat a habitusokat, amelyek a szabad személyes emberi méltóságot jellemzik. Amint az anyag és a psziché, úgy az ösztönös élet és a szellem világa között is megtalálja Szent Tamás a hidat és megalkotja azt a karakterképet, amelyikben a Szellem vezetése alatt harmonikusan érvényesülhetnek a lét alacsonyabbrendű rétegei.

Ezek a gondolatok egyúttal fényt derítenek a modern karakterológia több súlyos problémájára is. A tudatos és tudatalatti világ összefüggése — úgy gondoljuk — a habitustan segítségével igen sikeresen volna értelmezhető. — Élet és Szellem nem állnak egymással szemben ellenséges, egymást pusztító erőkként. Lehet közöttük ellentét és küzdelem. A természet rendje azonban a Szellem szolgálatára rendelte az ösztönös életet, a Szellem pedig nem életlő, romboló hatalom, hanem maga is élet, a biológiai létezőket messze-

felülmúló élet. — Az egzisztenciális filozófiának igaza van abban, hogy az embernek szembe kell néznie a legigazibb létlehetőségeivel, de ez a lehetőség nem a Semmi és az elmúlás, hanem az ember fölött álló gazdag élet felé utal. Minden megfontolás egy csúcspont felé mutat, amelyről megfeleltkezett korunk filozófiája: az ember-probléma nem oldható meg az immanens emberi valóság síkjában. Csak az ember fölött álló értékvilágba kapcsolódó lelki magatartás nyújthat megoldást az emberi sorsproblémák között.

Ez a gondolat átvezet egy másik modern problémakörhöz, amelyben a skolasztikus gondolkodás szintén értékes gondolatokkal gazdagíthatja a bölcselést. Értékvilágról beszéltünk. De van-e egyáltalán ilyesmi? És ha van valamilyen értékrend, hol van, hogyan van? Hogyan léphetek vele kapcsolatba? A probléma nem új, a bölcséleti gondolkodás kezdeti óta az emberiség legmélyebb gondolkodói küzdöttek megoldásán. Platon, Aristoteles, Augustinus, Aquinói Tamás, Kant nevei jelzik ennek a történetnek főbb állomásait. A modern filozófia egyes áramlatai megtagadták az embertől független értékrend fennállását. A „minden dolog mértéke az ember” szofista jelszavát tüzték zászlójukra. Mások elismerték, hogy az értékvilág fennáll, de elszakították a valóságtól és azt tanították, hogy az ész az értékkel nem léphet kapcsolatba. Az irracionális intuíció, az erkölcsi érzék igényei igazolják az időtlen értékek fennállását. Kevés kérdés található, ahol olyan összekuszálódott a bölcséleti gondolkodás, mint éppen ebben az alapvető problémában. Az újjáéledő skolasztika a történeti hagyomány legértékesebb adatait egybekapcsolva itt is alkalmas a rendező szerepre. Megingathatatlanul vallja minden szubjektívizmussal és pszichologizmussal szemben az igazság, jóság, szépség értékeinek az embertől független érvényességét. Metafizikájában a Lét és Érték világát az Abszolútumban azonosítja. A relatív létezőben az Abszolútum kezéből kikerülő, az abszolút lét mintájára alkotott valóságot lát, azért vallja, hogy a lét értékes és minden éppen annyiban értékes, amennyiben létezik. Az abszolút lét egészen és tökéletesen értékes. A relatív lét részesedik a létben és mindig tökéletesebb értékmegvalósításra törekszik. Az időtlen értékek az Abszolútum örök gondolatai. A legfőbb ideált közvetlenül nem látjuk. A dolgok tükrözik vissza az értékrend örök és változatlan törvényeit, platói kifejezéssel ideáit és a dolgokból elvonás útján látja meg a szellemi megismerés az igazságot és a jóságot. Ez az elvonás nem mechanikus szétdarabolás, hanem a szellem titokzatos működése, látás, amellyel a Szellem behatol a dolgok mélyére és felfedezi a múltban és változóban azt, ami időtlenül érvényes. Ez a látás nem világot teremtő intuíció, hanem a világ alázatos felfogása; nem irracionális megérzés, bár az irracionális világ örök nyugtalansága hajtja. A szeretet átélésében válik csak teljessé az igazság; jóság birtoklása

és a szeretet ihletései megsejtenek az emberrel olyan távlatokat is, amelyek előtt megnémultan áll meg a fogalmi gondolkodás.

Korunk filozófiájának alapvető kérdéseire így módon világít rá a skolasztikus bölcsélet. Rendszerének nagy alapigazságai, a *potentia* és az *actus* tana, az *analogia entis*, a *test-lélek* lényegi egysége, az Abszolútumról szóló tanítás mély és komoly alapot szolgáltatnak arra, hogy a bölcsélet modern értékeit, az újabb kutatás eredményeit akár a természet, akár a szellem világának egész területén egységes harmonikus világképbe kapcsolhassuk. A skolasztika bölcsellete realizisztikus bölcsélet. Mindent elismer, ami van. De a földet nézve nem felejt el a hagyomány égének csillagait. Korunk filozófiájának ezen az úton kell járnia, ha el akarja érni minden filozofálás végső célját, az Igazságot.

Zemplén György.

Az előadottakhoz a következő megjegyzést szeretném fűzni:

Mátrai László szerint Kant után a matematika és a természettudományok elveszítették alakító befolyásukat a filozófiára és a jövőben sem várható, hogy ilyen befolyásra újból szert tennének.

Ezzel szemben utalok arra, hogy Husserl fenomenologikus filozófiájának kifejlődésére, mely pedig korunk filozófiájának jelentős tényezője, épp az előadó szerint, alapvetőek voltak matematikai tanulmányai, melyek egész gondolkodásmódjára rányomták bélyegüket. Husserl követőinél, Schelennél és Heideggernél ez már kevésbé érezhető.

Eltéktelve azután attól, hogy a modern természettudomány nagy felfedezéseit és szempontjait, amelyek az egész külvilágra vonatkozó felfogásunkat mélyrehatóan átalakították, mennyiben tekintjük a „szaktudomány” vagy a „filozófia” eseményének, arra szeretnék utalni, hogy a matematika, nevezetesen a geometria és a halmazelmélet alapjaira, valamint általában a matematikai rendszerek ellentmondásmentességére és teljességére vonatkozó vizsgálatok a logikának, tehát egy kifejezetten filozófiai diszciplínának nagyfokú előtérbe állítására, kifejlesztésére, egészen új problémák felvetésére vezettek. Az így kialakult logisztika és rokon irányok — csak Russel, Hilbert, Gödel, Church, Carnap neveit említem —, ma már egy jelentékeny, főképp angolszász területen virágzó mozgalmat képviselnek, melynek filozófiai jelentősége ma még nem látható egészen át, de semmiesetre sem tagadható.

Az előadó Halasy-Nagy József professzor egy megjegyzésére reflektálva utalok arra, hogy egyes természettudósok népszerű műveinek, mint pl. Jeans vagy Eddington műveinek, vagy más művek előszavának vagy zárófejezeteinek néhány általános megjegyzését nem kell túlságos nagysúlyúnak venni. Ezek többnyire csak futó gondolatok, melyeknek a szerzők sem tulajdonítanak túl nagy jelentőséget és melyeket távolról sem szabad a modern természettudomány legértékesebb eredményei-

nek, quintessenciájának tekinteni. Ezek túlbecsülésével szemben egyáltalában nem helyénvaló egyszerű, de fundamentális igazságok, mint az aritmetika alaptényeinek (kétszer kettő=négy, mint az előadó idézte) alábecsülése. Ezek alkotják tudásunk alappilléreit, jelentőségük felemelhetetlen és messze felülmúl sok végtelenségtől, abszolútumtól és más szuperlatívusztól csillogó eszmefuttatást.

*Ortway Rudolf.*

\*

Ha igaz az a kanti tétel, hogy nincs filozófia, csak filozofálás van, különösképen igaz ez korunkra vonatkoztatva. A professzor úr plasztikus előadása nyomán különösen nyilvánvaló, hogy korunkban a legellentetesebb filozófiai irányok is megtalálhatók, s még csak megközelítőleg sincs olyan filozófiai iskola, mely téptetleklű, heterogén korunkat maradéktalanul reprezentálhatná, még hogyha egy Nietzsche vagy Nicolai Hartmann a mai gondolkodás fókuszának s esetleg a jövő filozófiai szintézis kecsgetető lehetőségének látszik is. Ha pedig ennyire szétágazó korunk filozófiai törekvése, akkor igen sok igazságot látunk Hamvas Béla megállapításában, hogy a rendszer helyett, mely akkor is véleményadásra kötelez, ha már nincs mondanivaló, az essay tűnik fel mindinkább olyannak, mely korunk filozófiai attitűdjének legjobban megfelel. A filozofálás tartalmi különfélesége teszi egyre inkább szükségyszerűvé legalább a forma egyöntetűségét. Bár a rendszer maga is elsőrenden formális meghatározottság, s ha a ma mindinkább artisztikussá váló filozofálás Hamvas szerint az essaynek kedvez, akkor az ugyancsak artisztikus, esztétikai jellegű s a formára nagyon ügyelő rendszer — ez alapon — nem állítható szembe ellentmondás nélkül az essay-szerű filozofálással. Ami pedig korunk filozófiáját, helyesebben a modern filozófiai attitűdöt illeti, két lényeges vonásra szeretnék itt röviden rámutatni; az egyik az, hogy a modern filozófus szenved a problémák miatt, élmény-viszonyban van problémáival, sőt többé-kevésbé tönkre megy rajtuk — mint Kierkegaard vagy Nietzsche —; a másik pedig, hogy a modern filozófus radikálisan végiggondolja a dolgokat, illetve, hogy kiélezetten szélső határig igyekszik eljutni. S ha e radikalizmusa s élményszerű szubjektivizmusa egy-egy szempont szélsőséges előtérbe helyezését jelenti is, gondoljunk Windelband megállapítására: a filozófia történetében a nagy tévedések jelentősebbek a kis igazságoknál. Korunknak pedig, ha nincs is nagy filozófiai igazsága, de bőven van minden eddigi korszakénál nagyobb és tanulságosabb tévedése.

*Földes-Papp Károly.*

\*

Színes, változatos képet kaptunk a legújabb filozófiai irányokról. Első pillantásra szinte elcsodálkoztunk: volt-e még egy kor, amelynek bölcselői ennyiféle, ennyire eltérő módon hirdettek volna?

Mégis, úgy hisszük, meg lehet találni az összefüggést, ki lehet mutatni a folytatatlagosságot. Századunk bölcselei nemcsak egymás mellé beszéltek. Az utolsó évtizedek gondolatrendszereiben szerves fejlődést állapíthatunk meg. Ez a fejlődés érdekesen tapasztalható Pauler Ákos pályafutásában. Három lépcsőfokon halad át: első a pozitívizmus, második a pszichológizmus és a vele viaskodó, de éppen azért tökéletesen messze álló fenomenológiai irány, a harmadik az új ontológia vagy objektív idealizmus.

A pozitívizmus — különböző ismeretes hiányosságai ellenére — elkerülhetetlen és szükséges pihenőállomása volt a bölcelet fejlődésének. Legnagyobb értéke: a módszerek szigorú revíziója. A filozófia csak akkor tarthatott lépést a természettudományokkal, a fortiori csak akkor tarthatta meg vezető szerepét, ha tények és föltevések, bizonyítás és ábrándozás között szigorú határvonalat tudott vonni. A tapasztalati tudományok eredményei fölött nem vonogathatta a válát egy Sokrates érdektelenségével vagy egy Hegel fölényével. Az igazán termékeny, nagy kezdeményezők mindig végtelenül tisztelték a valóságot — az epigonok a rendszerek szemellenzőitől alig láthattak maguk köré. Így hát kellett a pozitívizmus hideg zuhanya.

A módszerek revíziója után egészen természetesen következett a tudat tényeinek behatóbb vizsgálata. Ez a törekvés két irányban is megnyilatkozott: pszichológizmusban és hisztorizmusban. Nietzsche, Heidegger, Klages valójában lélekűbúrók, éppúgy mint Adler, Freud, Jung. És mint ilyenek, gazdag és tápláló anyagot nyújtanak a majdani szintézishez, erős kockaköveket az eljövendő rendszer épületéhez.

A pozitívizmus adatgyűjtő munkája nélkül a hisztorizmus, a szellemtörténeti iskola teljesítménye sem vált volna lehetségessé. Hasonlóképpen Bergson problematikája és megoldásai is elképzelhetetlenek a pozitívizmus megelőző teljesítményei nélkül.

A fenomenológia a pozitív módszernek további alkalmazása, azzal a különbséggel, hogy nem a tudattények mikéntjét, hanem being-jét keresi. Innen már csak egy lépést kellett tenni az újjáéledt, megfiatalodott metafizikához, amelyik nagy tisztuláson, megpróbáltatáson keresztül magáraeszmélve a réginél sokkal gazdagabb és tartalmasabb lesz. Ezt az új szintézist keresik a mai bölcelet erőteljes irányai, köztük a skolasztika is.

*Ervin Gábor.*

\*

Az előadó a professzor úr élvezetes és tanulságos előadásában arra utalt, hogy a jövő fejlődés jegecesedési pontjai Nicolai Hartmann bölceletében mutatkoznak. A legnagyobb tisztelettel a tárgyalást irányzatának ezen kimagasló képviselője iránt, engedelmet kérek, hogy ezen a ponton halk szóval különvéleményt jelentsek be. Azáltal érzem magam erre bátorítva, mert habár a bölcelet nem szakmám, de azok

közé tartozom (a ma már nem nagy számúak közé), akik egyetemi tanulmányaik évei alatt Dilthey Vilmosnak, előadó professzor úr által is többször hivatkozott nagy bölcselőnek, lábainál ültek. Szerény nézetem szerint a bölcsélet jövő iránya nem valamely filozófus gondolatrendszeréből fog tovább fejlődni, hanem korunk haladó természettudományának újabb megismeréseiből.

A gondolat, hogy a bölcséleti gondolkodás nyomon követi a természettudományok haladását, illetve megfordítva, hogy a természettudományok újabb megismerései megtermékenyítően hatnak a kor bölcséletére: nem a magam gondolata, hanem egy nagynevű dán bölcselőé, illetve bölcsélettörténészé. Harald Höfdingnek a „*Geschichte der neueren Philosophie*” című kétkötetes műve különösen abban különbözik hasonló bölcsélettörténeti munkáktól, hogy az emberi gondolkodás történetének a természettudományok haladásával való szoros összefüggését, illetve attól való függését törekszik szemléltetni.

A renaissance korban a bölcsélet megújulására irányadó jelentőségű volt Kopernikus kozmikus megismeréseinek, amelyekkel a ptolomeius geocentrikus világkép helyébe új világképet állított. A „*De revolutionibus orbium coelestium*” a XVI. század közepén jelent meg nyomtatásban. Hatása ugyanazon század második felében kezdett jelentkezni és onnan kezdve mind nagyobb jelentőségű lett mind a természettudományokra, mind a bölcselkedésre. Giordano Bruno bölcsellete — amelyről Höfding azt mondja, hogy a legnagyobb filozófiai építménye ennek a kornak — teljesen a kopernikusi tanokon épül és természetbölcsölete ezeknek a tanoknak továbbfejlesztése. A rákövetkező században természettudósok és bölcséleti rendszeralkotók az új világ szemlélet hatását tükrözik. Keppler, aki a kozmikus rendnek matematikai törvények szerint való összefüggéseit és a kvantitásnak a természet rendjében való jelentőségét ismerte fel törvényeiben: a kopernikusi világkép továbbfejlesztője. Az újkori bölcsélet első nagy rendszeralkotója, Descartes, pedig teljesen az új természettudomány hatása alatt van. Természetbölcsöletére és ismeretelméletére is nagy hatással voltak Keppler mechanikus világfelfogása és asztrofizikai megismerései. Descartes maga elismeri azt a nagy befolyást, amelyet Keppler tanításai gyakoroltak gondolkodásának kialakítására. Az újkori természettudományoknak, jelesül az élettannak, egyik úttörője: William Harvey pedig, aki a vér körforgását fedezte fel a XVII. század harmadik évtizedében ugyancsak nagy hatást tett Descartes gondolkodására, aki a „*Discours de la méthode*”-ban maga tesz erről tanúságot.

Szükséges-e folytatni a Höfding könyvéből vett példákat arra nézve, hogy a következő korszakokban párhuzamos módon mutatkozott a természettudományok megtermékenyítő hatása a bölcséletre? Legyen szabad azonban felemlíteni, hogy a XIX. század folyamán Charles Darwin természettudós tanításai hasonló módon hatottak a bölcséleti

gondolkodásra. Darwin a szerves lények fajaira nézve azt a tételt állította fel, hogy azoknak változásai, a létért való szakadatlan küzdelem közben külső körülménynek, illetve más élőlényeknek kedvező vagy gátló módon való behatása alatt az életkörülményeknek és a testalkatnak lépésről-lépésre történő változásaival következnek be. A természetes okság, a kontinuitás és fejlődés gondolatát vitte be ezzel a természetbe. Höffding ezeknek jelentőségét a bölcsesetre ugyanegy színvonalra állítja azzal, amelyet a kopernikusi tan a maga századában gyakorolt. A Darwin által beigazolt fejlődési gondolatot kiszélesítette és mint általános fejlődési hipotézist, bölcséletének középpontjába állította Herbert Spencer a maga nagy filozófiai művében.

Mi ezidőszentig élő tanúi vagyunk olyan új természettudományi megismeréseknek, amelyeket túlzás nélkül lehet egyenlő jelentőségűeknek venni az előbb említettekkel.

Az anyag szerkezetére és főképen az atomok világára új megismerések nyíltak. A Niels Bohr-féle „atóm-modell“ a vegytani elemek atómszerkezetébe mélyebb bepillantást engedett. A Rutherford atómbontó kísérletei ezt még szemléltetőbbé tették. A kvantummechanika, amelynek Heisenberg a megalapítója: az atomok belsejében végbemenő folyamatokról ad képet. Mindez szükségképen nevezetes kihatással lesz az anyag elméletére és az egész természetbölcsesetre. De nagy segítségük az új megismerések az ismerettan szempontjából is. Az előadó professzor úr is említette, hogy az okság-fogalom inog. Valóban az új tudomány az „ok“ fogalmát redukálja a matematikai függvény tartalmára és más egyéb tartalmat kikapcsol belőle. A kvantummechanika pedig az általános érvényű „okszági törvény“ helyébe az elektronok mozgására nézve a statisztikai valószínűségi törvényt állítja. Ezeket a gondolatokat továbbérvelve Mises és Reichenbach egy általános „valószínűségi logikát“ állítanak a kauzalitási törvény helyébe. Rövid néhány jelzés ez csak arról, hogy a természettudományok újabb megismerései miként hatnak alakítólag korunkban a bölcsesetre.

Úgy hiszem nem csodálunk, ha azt a feltevést kockáztatjuk meg, hogy az új bölcséletet az új természettudományi megállapítások fogják megtermékenyíteni.

Korunkban mutatkozó válság a filozófia területén is érezhető. A kibontakozást különböző emberek más-más irányban képzeli el. Vannak új középkorra utalók (pl. Bergyajev). De mások is észreveszik és észrevették már a közelmúltban az újjáalakulást; így Willmann is jelezte már az új idealizmus kialakulását. A történelmi fejlődés lényegében véve nem hazudtolta meg Willmann.

Természetesen az új szellemi irány kialakulásánál magasabb szintre van szükség. Aristoteles az ókor végén szintézist jelentett, belőle élt az egész középkor. Most már, amikor a természet- és szellemi tudományok magasabb értelemben kibontakoztak — és sok ellentétet kell



áthidalni —, olyan nagy elmére volna szükség, mely a különböző tudományos irányokat megrostálva és igazságait mérlegelve, a magasabb szintézist megalkotná. Ez eredményezne új és a középkorhoz hasonló, összefogó szellemiséget.

*Kráhl Vilmos.*

\*

Az elmúlt évad vitaüléseit a filozófia nagy rendszereinek szenteltük. Először azért, mert ezt tekinthetjük a filozófiába való bevezetés legalaposabb fajtájának, hiszen nagy rendszereiben bontakozik ki klasszikus erejében és tartalmával a filozófia. Másodszor azért, mert a klasszikus rendszerek bemutatását tekinthettük idén meginduló nagy, kétéves tervünk megvalósítására, a modern filozófia bemutatására a legalkalmasabb megalapozásnak. Mert korunk bölcselete nem előzmény nélkül való, akármennyi próbálkozás, újrakezdés van is benne: lényegében mégis a nagy európai bölcseleti tradíció kérdésfeltevéseiből és válaszaiból nőtt ki és ezért csak azoknak ismeretében érthető meg igazán; amint meglátjuk, nagyon sok tekintetben egyenesen arra épül, és következetes továbbépülése akar is lenni. A klasszikus európai filozófiát legjelentősebb irányai szerint jellemeztük, amelyek általában — az egy iskolástika kivételével — egy-egy nagy bölcselet egyéniség nevéből származnak: ez legtermészetesebb tagolása. A modern filozófia bemutatásában még nem lehet így eljárni, mert itt az egyes irányok még nem mutatnak a klasszikus rendszerekéhez hasonlóan plasztikus és általánosan elismert kialakulást: itt a legtárgyilagosabb az az eljárás, ha az egyes bölcseleti tudománysszakok, diszciplínák szerint próbáljuk a modern filozófia jellemzését megadni. Ezt az utat választottuk: bevezetésül azonban mégis korunk bölcseletének átfogó áttekintését kívántuk adni és erre a bölcselettörténet egyik legkiválóbb magyar művelőjét, Halasy-Nagy Józsefet kértük fel; hálával állapíthatjuk meg, hogy valóban nagy perspektívájú és megragadó érdekességű bemutatást kaptunk tőle.

Ha ma mégis a modern filozófia különféle *irányait* vesszük, bevezetésül, tekintetbe, akkor azokban igen sokoldalú és épp ezért értékes előkészületeit látjuk egy kibontakozó nagy filozófiának. Mindenekelőtt anyaggyűjtést találunk. A még alig-alig filozófiának nevezhető pozitívista tudományprogrammok arra mutatnak rá, hogy a tapasztalati valóság szavát komolyan vegyük és abból minél több tényismeretet merítsünk világképünk kellő gazdagsága és mindenoldalúsága számára, ami azután jó megalapozását is előmozdítja. Ez a „pozitívum“ a pozitívizmusban és ez főleg a természettudományi kutatásnak és a modern természeti világkép kialakításának vált javára, de az emberi kultúra jelenségeinek alaposabb tapasztalati felderítését is előmozdította: együttál óvta a „filozofálást“ az alaptalanul szertelen spekulációtól. A pozitívizmus negatívuma lapos tényimádata, komolyabb érte-

lemben vett filozófiatlansága, amely épp ezért még a „tény“ kellő mélységű megértéséig sem tudott eljutni: nem látta meg és nem is kereste és ismerte el annak igazi értelmét, *szellemét*; tehát valóban mintegy filozófiaelőtti állapotban maradt fogva, bár elvi megalapozójánál, A. Comtenál filozófiának indult. Ezt a hiányát pótolta az éppen jórészen erre a hiányára és egyoldalúságára ellenhatásul is fellépő szellemtörténeti valóság szemlélet, illetőleg vizsgálódási és *valóságértelmezési* irány. Ennek már komoly filozófikus szempontjai és alapjai vannak, első kialakítói a filozófus Dilthey és nagyjából filozófus-tanítványai. Filozófiai tekintetben ez az irány is főleg nagy anyaggyűjtő jelentőségű és értékű; eljárása empirikus, de azon a fontos belátáson alapul, hogy a valóságnak megérthető szellemi tartalma, összefüggése és alkata van, amelyet a szellemtörténeti vizsgálódás fel akar deríteni: eljárásával tehát a valóság gazdag és sokoldalú és gyakran immár mélyértelmű jelentésvilágát, szellemiségét fedi — lehetőleg mélyrehatóan — fel és ezzel valóban szellemi világképet bont ki és annak teljes filozófiai megalapozását tárgyilag egyenesen megköveteli. Természetes, hogy ez a szemléleti mód elsősorban az emberi kultúrávilágnak számunkra sokkal nyilvánvalóbb és érthetőbb szellemi tartalmát látta meg és törekedett mind jobban felfedni, de napjainkban lassanként a természetszemléletbe is, elsősorban az élő természetébe, kezd behatolni; veszedelme a tárgyilagosság határait túllépő, szertelenül spekuláló vagy képzelő „értelmezés“, valamint a „szellemszemlélet“ számára fokozottan szükséges általános bölcséleti megapozás egyes esetekben jelentkező kevésbevétele és elhanyagolása. Nyilvánvaló, hogy tárgyilag nemcsak megfér a pozitivistá valóság szemlélettel, hanem, hogy a kettő, mint a valóság felszínesebb és mélyebb, de tárgyilag egybekötött „rétegeinek“ szemlélete, egyenesen megkívánja és kiegészíti egymást; és ugyanígy megkívánja a lét legmélyebb, alaprétégét felderítő általános filozófiai megalapozást és csak abban egészen jól megapozott és így már elegendő valóságképpé.

A modern filozófia további irányai immár nemcsak kevésbé vagy inkább, sőt erősen filozófikus világszemléleti irányok, hanem szorosan véve filozófiaiak: és ezek, bár általában egyoldalúak és nagyrészen még inkább csak tapogatózók, mégis külön-külön is, de főleg együtt teszen szemlélve, igen értékes, és együtt immár sokoldalú szempontjait adhatják egy kibontakozó nagy filozófiának. Közöttük legrégebb az újkantianizmus, amely kétségtelenül túl is van deledőjén, de azért még napjainkig terjed. Ennek érdeme főleg ismeret- és értékelméleti: egyrészt a megismerő alany és ismerési funkciójának alkatát, másrészt az emberi életben érvényesülő értékek világát, az értékek mivoltát, fajait, alkatát s összefüggését igyekezett felderíteni és az értékvilágban megint egyúttal az értékelő és értékeknek alávetett alany jelentőségét emelte ki, de éppen ezen a téren tárgyi érvénystruktúrák fennállását is

mindjobban belátta és elismerte. Legfőbb hiánya tartalmilag éppen a *tárgy sajátosságának* fogyatékos látása és elismerése és, részben ugyanezért, a valóság *létműlységeinek* és — ahol ez megvan — *eleven-ségének*, a lét „hűsbavágó“ problémáinak elhanyagolása vagy elkenése. főleg antimetafizikai álláspontja folytán; ez a hiány azután az új-kantianizmust művelőinek némileg copfos és kissé „valótlan“, erőltet-bölcseleti egyénisége folytán meglehetősen sterilitásba vitte és fogyatékos-ságainak kiküszöbölésére és egyoldalúságának ellensúlyozására szintén természetes reakcióként is jelentkező más modern filozófiai irányokat fakasztott ki vagy erősített meg. Ilyenek főleg a fenomenologia és tárgyelmélet, valamint az egzisztenciális filozófia.

A fenomenologia és az azzal rokon tárgyelmélet, mint modern bölcseleti irány, közös gyökérből, Brentano filozófiai működéséből fakad és tanítványai, a fenomenológusok megalapozó és követőivel sok-szerűen építgető Husserl, valamint az ezzel rokon tárgyelméletet ki-fejlesztő Meinong és köre bölcseleti-munkájának eredménye: hallottuk, hogy hatása széles körben érvényesült a modern bölcseletben és például Pauler gondolatvilágában is erősen jelentkezik. Husserl és Meinongék ezzel egész külön diszciplinát, a Paulertől találóan elnevezett „ideolo-giát“ alapozták meg a modern filozófia fenomenologiai és tárgyelméleti vizsgálódásaiban. Ezzel a modern bölcseleti diszciplinával legköze-lebb külön foglalkozunk: itt kiemelhetem, hogy tulajdonképpen a pátoni „ideatan“ sajátos modern felújításáról van szó, amely immár erő-sen a *tárgy* felé fordul és azt alapjáig hatolva igyekszik megnézni, hogy meg'assa benne örök-változatlan *lényegét*, lehetőleg mélyen meg-ragadott szelemi jelentésével és értékminőségeivel; ezzel szemben a tárgy létét — szorosan véve esetleges, hic et nunc lét — a fenomeno-logia „zárójelbe“ teszi és így bizony nemcsak esetleges, lényegtelen vonásaitól szabadítja meg, hanem olykor feltűnően el is valólanítja. Ezzel a magatartásával éppen ellentétes az egzisztenciális bölcselet el-járása, amely a hangsúlyt éppen a létre, ennek mélységére és az ember szempontjából kemény és döntő voltára veti: de mindig egyúttal a lét-nek legalább is az emberre vonatkozó *értelmét* keresi két nagy előd-jének és mintaképének, a maig ható Kierkegaardnak és a még ma is eleven Nietzschének a nyomában. Ennek a modern bölcseleti iránynak legfőbb érdeme éppen a lét teljes súlyának filozófiai hangsúlyozása és leginkább az emberi létmód, valamint ennek a mindenséglétben elfog-lalt helyének feltárási törekvése: nyilvánvaló, hogy ezzel főleg a böl-cseleti embertan, valamint az ezzel szorosan összefüggő mélységlektan és karakterologia számára nyújt az egzisztenciális bölcselet értékes indít-ásokat, végső értelemben pedig a metafizika modern feltámasztásán munkálkodik, hiszen maga is már túlnyomórészt metafizika.

Ilyen módon a modern filozófiai irányokban az anyaggyűjtésén túl a mindenoldalú, nagy filozófia szempontjait is jelentős hangsúlyok-

kal összegyűjtötték: az ismeretelmélet és értékelmélet, a tárgyelmélet és a metafizika problémái a megismerés, az alany, a tárgy, a lényeg, az érték és a valóság szempontjait mind érvényesítik. Ezekből valóban átfogó és összefoglaló, új „klasszikus” filozófia alakulhat ki. Láttuk is már az e felé való haladást: egyrészt N. Hartmann sokoldalúan összefoglaló, finoman elemző bölcséletében, amelynek legfőbb hiánya nagyfokú metafizikátlansága és ezért valóságképének éppen a végső alapokban mutatkozó, sajátzerű összefüggéstelensége, szétesettsége; másrészt a már mindenképen rendszeres és metafizikailag is jól kiépített újszolasztikában, amely azonban még az újkori és a modern *filozófia* — és részben a szaktudomány — sok értékes eredményét nem tudta szervesen magábaolvasztani. Az új nagy filozófia kialakulása azonban kétségtelenül ezekbe az utoljára jelzett irányokba mutat és a mai filozófiában jelentkező sokszzerű értékes kezdeményezés után joggal és valóban nagyra remélhető. Ezzel kapcsolatban már csak két megjegyzést szeretnék tenni. Az egyik Hamvas Béla érdekes hozzászólásával kapcsolatos: a *filozofálás* lehet és gyakran tényleg esszé, kísérlet, próbálkozás, részlet, aforisztikus világnézés. De a *filozófia* tárgyi természete szerint a végső létösszefüggéseket vizsgálja és ezért csakis rendszeres lehet: ilyen is volt *minden* nagy filozófia, nemcsak az európai, hanem az ezenkívül még igen jelentős hindu is; ilyenek voltak az európai bölcsélet tavaly vizsgált legnagyobb művei, amelyekben igazi árama él és amelyeket joggal nevezhattünk a filozófia nagy rendszereinek. De Horakleitos világképe is rendszeresen összefüggő egészet alkot, csak — sajnos — igen töredékesen maradt ránk; Nietzsche gondolkodása pedig csak második, kereső, kísérletező korszakában aforisztikus, nagy vezéreszméinek megtalálása után azonban a hatalmi akarat körül világosan és tudatosan kialakított rendszerbe illeszkedik. És ekkor ez is, mint minden igazi *filozófia*, tudomány akar lenni, azaz egységesen összefüggő értelmi igazolásra törekvő rendszere az egyetemes létrend elméletének, értelmi megismerésének: tehát persze alaptudomány és legfőbb tudomány, de teljes értelemben vett tudomány. Csak a filozófiai dilettantizmus tért el ettől, — néha nagy filozófus-elmékben is: de a legnagyobb európai filozófusokban soha és Nietzscheben sem lényegesen. Hogy azután a teljes értékű filozófia bizonyos értelemben más, több is lehet, mint tudomány, más kérdés.

Második megjegyzésem még az előadó úrnak a magyar filozófiával kapcsolatos hasonlatára vonatkozik: ez elismerésemeltoán szerény, de szerénységében talán megtévesztő is. Mert ha szabad a modern filozófiát óceánnak nevezni, akkor az újabb magyar filozófia jóval többet tartalmaz abból egy pohárnyinál. Nyugodtan állíthatom, hogy nincs ma három nemzet, ahol a filozófia élénkebb és eredményeiben értéke-

sebb volna, mint a miénk. Ezzel nem akarunk „babérainkra“ lepihenni, hanem csak mind jobban gondolkodni és munkálkodni; de ha a legközelebbi jövő várható nagy filozófiája valóban kibontakozik, akkor abban a magyar filozófiának igen komoly része lehet.

*Bárá Brandenstein Béla.*

## Tárgyelmélet — Fenomenológia.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1941. november 4-én.)

1. A filozófiát elsősorban az különbözteti meg a szaktudományoktól, hogy az ember világának egészét akarja megragadni s egy egységes összefoglaló gondolatrendszerben vagy képben ábrázolni. Ennek az emberi természetben gyökerező törekvésnek azonban gyakran áldozatul esik a filozófia tudományjellege. Ha viszont féltő gonddal őrzi ezt a tudományjellegét, akkor meg az elszaktudományiasodás veszedelmével kell szembenéznie. A tudománynak az egyértelműsége való törekvése össze van kötve bizonyos zárt területre való korlátozással. Így megérthető, hogy a filozófiának tudományos egyértelműsége való törekvése mindig valami rész tudományt hoz létre, amely rész tudomány kezdetben a totális filozófia, vagy legalább is alapfilozófia (πρωτη φιλοσοφία) igényével lép fel. Ilyen módon egyre szaporodnak a rész tudományok s a filozófia problémaállományának szerkezete szerint besorozódnak a filozófia egészébe. Így lépett fel annak idején a totális filozófia igényével a Kant-féle kritikai filozófia, amely a maga új beállításával és módszerével egyelőre a filozófia összes problémáit felölelte, később a prima filozófia jogát követelő ismeretelmélet lett belőle, míg ma már mint a filozófia problémaállományának tagozódásába többé-kevésbé beilleszkedett egyik diszciplináról kezdünk róla beszélni.

Úgy látszik, hogy a filozófiának rész tudományokra tagozódása a problémaállomány logikai tagozódásának szükségszerű következménye ugyan, de a fenti történeti formában megy végbe.

Leghamarabb megtörtént a metafizikának, etikának, dialektikának (logikának) a filozófia egészében való elhelyezkedése, míg az esztétika jó későn illeszkedett be, a többi pedig: mint az ismeretelmélet, értékelmélet, tárgyelmélet stb. most van beilleszkedőben.

Mikor tehát a tárgyelmületről vagy a fenomenológiáról beszélünk, akkor azt egyfelől úgy kell tekintenünk, mint tudományos egyértelműsége törekvő új filozófiai beállítást, másfelől pedig mint a megalapozó vagy első filozófia igényével fellépő diszciplinát.

Ehhez alkalmazkodva áttekintésünk azt a célt tűzi ki, hogy röviden tájékoztasson a tárgyelmélet és a fenomenológia történeti

eredetéről, tárgyáról, nevezetesebb történeti megjelenéseiről és a filozófia egységes problémaállományába való beilleszkedéséről.

II. Hogy a tárgyelmélet kialakulásának egyfelől történeti, másfelől a problémaállomány természetéből folyó szükségszerűségét és mibenlétét megérthessük, át kell tekintenünk a tárgyelmélet kialakulását megelőző nevezetesebb felfogásokat a tárgy természetéről.

A naív *empirizmus* és a *pozitivizmus* csak azt tartja az ismerés számára adott tárgynak, ami a reális világban előttünk az érzéki szemléletben megjelenik s a tapasztalásban mindenki által ellenőrizhető. A pozitivizmusnak legújabb iránya, az ú. n. neopozitivizmus, ezt a tapasztalatban adódó tárgyi világot a logikum hálójába akarja befogni egyértelmű meghatározás végett. E közben azonban vagy egyáltalában nem veti fel azt a kérdést, hogy mi hát az összefüggés a logikum és a pozitív reális világ között, vagy megelégszik azzal a megoldással, hogy a mi logikai formáink önkényes gondolati hálószővedék, amelyek egyes csomóit hozzárendeljük a valóság egy egy pontjához, hogy a való világ értelmét egyértelműen és a tapasztalás által ellenőrizhetően meghatározhassuk.

Ez az egyértelmű meghatározás vezette már *Kantot* is a maga kritikai filozófiájának megteremtésében. Az ő kritikai vizsgálódásainak eredménye az lett, hogy a filozófia csak azt az alapot tárhatja fel, amelyen a tapasztalás lehetséges: ez pedig a szemlélet és gondolkodás teremtő formáinak funkciórendszere, amely az adott tapasztalati anyagot a maga teremtő rendezésével tárgyakká teszi. Az ismereti tárgy a megismerhetetlen valóságnak, a Ding an sich-nak ezekben a teremtve rendező formákban való megjelenése. Minél inkább részletekbe megy ez a rendezés a tapasztalás folyamán, annál inkább meghatározódik a jelenségben a különben elrejtett valóság.

A Kant tanítását a múlt század végén felelevenítő *újkantianizmus* hasonló felfogást vallott az ismeret tárgyáról. Ez nem valami nekünk adott, tudomásul veendő valóság, hanem feladat, amelyet nekünk meg kell oldanunk. A megoldás pedig nem más, mint a jelenségnek az ész, a gondolkodás formái által való rendezése, értelmezése. A világunknak ez a tudományos rendezése azonban végtelenbe nyúló feladat s a szaktudomány dolga. A filozófia feladata az, hogy a gondolkodás formáit felkutassa, hogy az egyéni, a tapasztalati én helyébe állítsa az általános ént, vagyis azt a formarendszert, amely szerint *kell* gondolkodnia annak, aki a világot a tapasztalásban egyértelműen akarja meghatározni. A filozófia feladata tehát ennok a formális énnak, mint az egyértelműség formai szabályozójának a feltárása, ezzel adja meg egyúttal a világ egységét is. A létezőről azonban semmi tartalmi állítást nem kockáztathat, a valóság birodalmát át kell engednie a szaktudományoknak. A filozófia ily módon az egészről szól ugyan, de csak formálisan, vagyis az *egész* meghatározásának formai előfeltevéseiről.

A kantianizmus és az újkantianizmus szerint tehát az ismeret tárgya nincs készen, hanem egy folyton tartó, formát adó meghatározásban, vagyis az ismerésben áll elő. Nyilvánvaló tehát a tárgy természetéről való felfogásának nagy ellentéte mind a naív empirizmussal, mind a pozitivizmusnak akármelyik formájával szemben. Ezek ugyanis mind azt hangsúlyozzák, hogy a tárgy tőlünk függetlenül megvan, csak a tapasztalásban be kell fogni az ismeret hálójába. A kantianizmusnak minden fajtája meg éppen azt emeli ki, hogy megvan ugyan tőlünk függetlenül a valóság, de mint tárgy nincs meg, hanem a mi megismerésünkéből áll elő, alakul.

Míg tehát az empiristát és a pozitivistát a reális világnak az a mozzanata ragadja meg, hogy az tőlünk függetlenül megvan s a tapasztalás számára bármikor hozzáférhető, a kantianizmusnak meg éppen az ötlük szemébe, hogy a tárgyak csak akkor nyernek *értelmet*, ha azokat az ész rendezi.

A filozófiának az az iránya, amely a tárgyleméletet, mint filozófiai tudományt létrehozta, a tárgynak mind a két fenti mozzanatát figyelembe veszi: tehát szerinte *tárgy az, ami adva van, mindenkor mindenkinek hozzáférhető és az ész által meg van határozva, formája van.*

Ilyen módon minden, ami akárhogyan adva van, legyen az akár reális külső tárgy, akár lelki folyamat, akár gondolati tartalom, tárgy: abban az értelemben, hogy az én figyelme rá irányulhat, újra, meg újra megnézheti. E szerint tehát tárgy lehet a nem létező is. Vagyis nemcsak reális tárgyak vannak, hanem ideális tárgyak is.

Aki azonban azt állítja, hogy ideális tárgyak is „vannak“, olyan értelemben, mint a reális tárgyak, vagyis újra meg újra hozzáférhető, újra meg újra megnézhető alakulatokban az ész formái által meghatározva, annak szembe kell néznie a *pszichologizmus* támadásával, meg a pozitivizmus *nominalizmusával*.

Az a beállítottság, amit közönségesen pszichologizmusnak szoktak nevezni, többféle formában és fokozatban fordulhat elő a gyakorlatban. Legvaskosabb formája az, amely a reális tárgyakon és a lelki folyamatokon kívül mást nem ismer. Szerinte tehát az ideális létezőnek nevezett valami csak lelki folyamat formájában van meg, tárgy csak a szemléletben felfogható reális világ valamely tárgya. Testvéri közösségben él ezzel a felfogással a nominalizmus, amely az ideális létezőket pusztán neveknek tekinti, amelyek hasonló reális tárgyakat, vagy hasonló lelki folyamatokat gyakorlati okokból egy névvel neveznek.

A nominalizmus ellen úgyszólván Platon óta folyik a küzdelem, eldöntetlen eldöntöttséggel.

A pszichologizmus ellen Kant óta minden filozófus harcol, aki csak a logikai szempontokat el akarja választani a pszichológiaiaktól,



az általános vagy transzcendentális én fogalmát a tapasztalati én fogalmától. Ennek a harcnak a kimenetele azonban többnyire tragikus, mert vagy nem sikerül elválasztani a kétféle szempontot, vagy olyan tökéletesen sikerül, hogy aztán nem látjuk többé világosan az összefüggést.

A reális és ideális tárgy megkülönböztetésének és az ideális tárgy megalapozásának kérdésével bajlódó tárgyelmélet is ki van téve e küzdelem tragikus kimenetelének, majd meglátjuk, hogyan próbálja elkerülni.

Ha egyelőre arra a kérdésre akarunk megfelelni, hogy mi tette szükségessé a tárgyelméletnek kialakulását, akkor a fentiek szerint azt mondhatjuk, hogy történeti szempontból a tárgyról alkotott ellentétes nézetek; a problémának magának a természetét tekintve pedig az a közvetlen tapasztalás, hogy vannak figyelmünknek olyan gondoltságunktól független tárgyai, amelyek a megnézhetőség szempontjából úgy viselkednek, mint a reális tárgyak, de a létezés még sem illeti meg őket olyan értelemben, mint azokat.

III. Ha a tárgyelmélet kialakulásának történeti előzményeit kezdetől fogva figyelemmel akarnánk kísérni, vissza kellene mennünk egészen Sokratesig, mert hiszen az ideális tárgy, mint fogalom, nála jelenik meg először. Mi azonban a mi szűkreszabott kereteink között csak a tárgyelméletnek, mint olyannak tényleges kialakulásában résztvevő két filozófusnak az idevonatkozó vizsgálódásait ismertethetjük a legnagyobb vonásokban. Ez a két filozófus *Edmund Husserl* és *Alexius Meinong*. Mivel a tárgyelmélet elnevezés Meinongtól ered s a körébe tartozó problémacsoport nincs olyan bonyolult, mint a Husserlé, először az ő Gegenstandstheorie-ját ismertetjük.

1. *Meinong* azt a tudományt nevezi „Targyelmélet”-nek, amely nem szorítkozik csak a létező tárgyak vizsgálatára, hanem a tárgyat általában vizsgálja, tekintet nélkül arra, hogy létezik-e, mert hiszen a létező reális tárgyakon kívül vannak — úgymond — nem reális létező tárgyak, nem létező, lehetséges, sőt lehetetlen tárgyak is. Mindezeket azonban úgy vizsgálja a tárgyelmélet, hogy figyelmen kívül hagyja azokat a *tapasztalati* lelki jelenségeket, amelyekben ezek a tárgyak nekünk megjelennek. Ezzel tehát Meinong szembehelyezkedik a pszichologizmussal.

Ennek a tárgyelméletnek a területét tiszta logika címén szerinte már eddig is művelték: a modern logika egészen tárgyelméleti területen mozog. E szerint a tárgyelméletbe tartozik mindaz, ami a tárgyaknak a meghatározó, alkotó mozzanata, eltekintve a létezés mozzanatától, vagyis mindaz, ami nem a tapasztalás, hanem a priori megismerés dolga. A priori pedig az, ami egy tárgyra vonatkozólag a tárgy természetéből megismerhető. E szerint a tárgyelmélet tárgya a dolgok formai sajátysága, mindaz, ami bennük racionális.

Ez a tárgyelmélet tehát mindaddig, míg a tárgyak általános határozmányairól beszél, nem más, mint a logikának egy legáltalánosabban értelmezett változata, úgyhogy Meinongnál a tárgyelmélet el is nyeli a logikát, mint filozófiai tudományt, mert ami a tárgyelméleten kívül logikai kérdésekkel foglalkozik, az alkalmazott logika, szerinte már gyakorlati szaktudomány.

Ebből világos, hogy Meinong tudatosan a tiszta logikát szélesíti ki tárgyelméletté, s így a tárgyak legáltalánosabb határozmányai a logikai alapelvek.

Van azonban az ő tárgyelméletének olyan része, amely a tárgyak fajtáival foglalkozik. Itt már kitűnik, hogy bármennyire is igyekezett Meinong elválasztani a tiszta tárgyelméleti szempontot a tapasztalati pszichológiai szemponttól, ez nem sikerült neki teljesen. A tárgyak fajtáit ugyanis a képzet, gondolkodás, érzés és akarás tapasztalati lélektani megkülönböztetései szerint állapítja meg. Így vannak szerinte *objektumok*, vagyis külső és belső tapasztalás tárgyai, tehát a lelki jelenségek is egészen az ítéletig, azután *objektívumok*, azaz éppen az ítéletek, vagy ahogy ő maga mondja: olyan tárgyak, amelyekről nemcsak ítélni lehet, hanem maguk is ítéletek; az érzésnek megfelelő tárgyak a *dignitativumok*: az igaz, szép, jó s az akaratnak a *desiderativumok*: a kell (Sollen) és a cél.

Igaz, hogy e főcsoportokon belül olyan megkülönböztetéseket is tesz a tárgyak között, amelyek már általános tárgyelméleti szempontra vallanak; ilyen megkülönböztetések az *inferiora* és *superiora*, amezok az olyan tárgyak, amelyekre emezek valamiféleképpen felépülnek, tehát rájuk visszavezethetők. Így vezethető vissza pl. a különbség az egymástól *különböző* tárgyakra, vagy a dallam az egyes hangokra, illetőleg azok különbségére, az előbbi a *relátumra*, az utóbbi a *komplexumra* példa.

Ilyen és ehhez hasonló megkülönböztetései már egészen tiszta tárgyelméleti szempontot érvényesítenek s igen érdekesek. Bizonyos továbbá, hogy ő a maga filozófiáját a tárgyelméletre, mint prima philosophiára építi fel, erre támaszkodik először ismeretelmélete, majd pszichológiája, értékelmélete s végül etikája.

Mindazonáltal a Meinong vizsgálódásaiból még nem kristályosodik ki az a tiszta tárgyelmélet, amelyet Husserlnek a mélyreható fejtegetéseiből ismerünk meg.

2. Husserl is a tiszta logika eszméje vezeti tárgyelméleti vizsgálódásokra. Első tárgyelméleti vizsgálódásainak a címe is: „Logische Untersuchungen“. Ennek a hatalmas kétkötetes műnek második kötetében merül fel a fenomenológiának, a fenomenológiai módszernek a kérdése, s ezt aztán későbbi műveiben fejti ki szélesebb alapokon, úgyhogy a Husserl-féle fenomenológia történetében két szakaszt különböztethetünk meg: a logikai vizsgálódásból való kisarjadzás, az első fenomeno-

lógia és a második, vagy transzcendentális fenomenológia időszakát.

Husserlnek azok a logikai vizsgálódásai, amelyek a fenomenológia bölcsőjévé váltak, a *Bernard Bolzano* logikai kutatásainak irányában haladtak. Bolzano a maga tiszta logikájában a logikai mozzanatokat mint *ideális alakulatokat* hangsúlyozza. Így beszél Satz an sich-ről, vagyis nem az ítélő elméjében végbemenő ítéletfolyamatról, hanem a *tételről*, ahogy *Pauler Akos* nevezi. Ennek nyomán alakul ki Husserl-nál az ideális tárgy fogalma, az olyan tárgyé, amely éppen úgy hozzáférhető a szemlélő énnel, mint az empirista-pozitivisták adottság, de valójában nem létezik. Közelebbről megvilágítva a dolgot, ez azt jelenti, hogy pl. egy ítélet nemcsak mint egy egyéni lélekben végbemenő folyamat egzisztál, hanem, mint mindenkinek hozzáférhető tárgy. Ugyanazt az ítéletet — pl., hogy maradjunk a „Minden ember halandó”-nál — különböző egyéni lélek különböző időben gondolhatja az ítélet tapasztalati aktusában, még pedig kérdve, állítva vagy kételkedve, vagyis különböző módosulásban, de azért az az ítélet, mint tárgy, amelyre az egyéni lélek ilyen különböző tényleges aktusokban ráirányul, ugyanaz az ideális tárgy marad. Ilyen ideális tárgy pl. a hármas szám is, amely függetlenül az egyéni számolástól, rávonatkozástól és megértéstől, fennáll. Husserl tehát erősen hangsúlyozza az ideális tárgynak a reális tárggyal megegyező azon sajátosságát, hogy *adva van és bármikor bárkinek hozzáférhető*.

Természetes, hogy az adottságnak ez a fajtája erősen különbözik az empiristák szemléleti adottságától, vagy a szenzualisták érzéki adottságától; egy a reális adottságnak mindkét fájával, a külső és belső (leki) adottsággal egyaránt szembenálló sajátos adottság ez: *a lényeg adottsága*. Az ilyen adottságokkal van dolga a filozófiának, amely a dolgoknak a lényegét az intuíciónak szemléli és leírja.

Nem kell azonban azt hinnünk, hogy ezek az ideális tárgyak csak ilyen természetűek lehetnek, mint a hármas szám vagy egy ítélet, tehát amelyek pusztán formák, vagyis viszonyt jelentenek, hanem a sajátosan tartalomnak mondott érzéki adatoknak, mint pl. egy előtünk levő vörösszínű tárgy vörös adottságának megfelelő ideális tárgy is van: a vörös, mint ideális tárgy. Ezt úgy nyerjük, hogy a látott vörös tárgyból absztrakció segítségével elvonjuk a vörös színt s azután annak vörös miséjét egy különleges aktus segítségével a lényegek szférájába emeljük. Ezt nevezi Husserl ideációnak. Hogy pedig ez nem egyenlő a hasonló színek egy névvel való összefoglalásával, ahogy ezt a nominalizmus tartja, arra nézve az a Husserl bizonyítéka, hogy ezt a vörös lényegét bármikor „adottságra hozhatom” (zur Selbstgegebenheit bringen), vagyis úgy állíthatom figyelmem elé, mint adottat, amelyet tehát, mint valami tárgyat, megnézhetek. Az ilyen érzéki adottságnak megfelelő *miséjét*, mint ideális tárgyat nevezi Husserl materialis a priorinak. Ebből kitetszik az is, hogy milyen értelemben hasz-

nálja ő az a priori megjelölést: a priorin érti mindazt, ami lényegként szemlélhető.

Amikor a filozófia az ideális tárgyak tudományává lesz, feladja a tapasztalati valóság területét, átengedi azt a tapasztalati szaktudományoknak, mint ahogy a kantianizmusnak minden formája is átengedi a tartalmat a szaktudományoknak s csak a formák rendszerét tartja meg a filozófia tárgyául. Ez az átengedés azonban Husserlnél mégsem olyan mérvű, mint a kantianizmusnál. Husserl a tartalmat is megtartja a materialis aprioriban, mint a tartalom lényegét.

Azt a tudományt, amely éppen nekünk megjelenő, nekünk eredetien adódó és szemlélhető lényegeket leír, nevezi Husserl általában fenomenológiának, s annak azt a részét, amely általában a lényeg természetével foglalkozik, eidetikának, ami pedig a nekünk megjelenő tárgyak különbözőképpen adódó fajtáit írja le, szorosabb értelemben vett fenomenológiának.

A szorosabb értelemben vett fenomenológia aztán egyes diszciplínáiban *leírja* a materiális lényegeket is. Ezeknek a materialis eidetikus diszciplínáknak a törvényei a tapasztalatból kiindulva absztrakción és ideáción keresztül jönnek ugyan létre, de a tapasztalástól olyan értelemben mégis függetlenek, hogy a tapasztalati tudományok eredményei azokat meg nem cáfolhatják. A fizika sohasem cáfolhatja meg azt a fenomenológiai törvényt, hogy a sárga szín hasonlóság tekintetében közelebb áll a zöldhöz, mint a kékhez, vagy az ibolyához. A tapasztalati tudományok csak *más szempontból* vizsgálják azokat a területeket, amelyeket a materiális eidetikus tudományok. Így például a színoknak a fizika fénytáiban folytatott tapasztalati vizsgálata *mellé*, sőt *alá* van rendelve annak a materiális eidetikus diszciplínának, amelyet színgeometriának szoktunk nevezni. Így a tapasztalás valamennyi területének megvan a megfelelő lényegtudománya, amely bizonyos tekintetben fölé van rendelve a tapasztalati tudománynak, és pedig éppen abban a tekintetben, hogy lényegtörvényeit a ténytudományok tapasztalati úton megállapított eredménye meg nem cáfolhatja, sőt annak reávonatkoztatva van értelme.

Ilyen értelemben nyeri vissza Husserl szerint a fenomenológiai filozófia azt, amit a keze közül kiengedett t. i. a tapasztalati világot. Más szóval, mikor a fenomenológia *csak* a lényeget tartotta meg a maga tárgyául, voltaképpen mindent megtartott.

A fenomenológia tehát a tiszta lényegek szféráját írja le, ahogy nekünk a lényeg törvényei szerint megjelenik. Ez a szféra: minden egyéni lélek számára hozzáférhető világ. Ebbe a világba kell felemelkednie annak, aki a dolgok lényegét meg akarja ismerni. Hol van ez a világ és mi köze a tőle elválasztott tapasztalati világhoz? Ha nincs sehol, akkor mi az értelme? Ilyenféle kérdéseknek akarja Husserl a maga megvilágításaival elejét venni, már a Logische Untersuchungen

második kötetében. Husserl vizsgálódásainak végső értelme már ebben a formájukban is az volna, hogy *a világ egyértelmű megismerésének egyetlen biztosítéka a nekünk eredetien adott lényegvilág hozzáférhetősége*. Ennek a hozzáférhetőségnek mint intuíciónak a hangsúlyozása különbözteti meg elsősorban Husserl tárgyelméletét a Meinongétól. A további különbségek azonban csak a fenomenológia második szakaszából tűnnek ki igazán, abból, amit fentebb transzcendentális fenomenológiának mondtunk.

Mielőtt ennek az ismertetésére térnénk, tekintsünk vissza annak a fenomenológiának a képére, amelyet idáig megrajzoltunk.

Az ideális szférának a fogalmában lehetetlen észre nem vennünk a Platon ideavilágával való rokonságot. Platon ideavilága azonban metafizikai létező, legalább is a létező képében jelenik meg mint leglétezőbb létező, amely a *τόπος υπερούπαντιος*-ban van. Már az eddigiekből is kiderült, hogy a Husserl ideális létezői ilyen értelemben *nincsenek*, hanem csak mint minden tapasztalati én számára hozzáférhető alakulatok szerepelnek. Újra csak felmerül a kérdés, hogy hol, vagy hogyan vannak ezek az alakulatok, hogy rájuk lehet tekinteni, hogy *szemlélni* lehet őket s leírni e szemlélet alapján. *A tiszta tudatban!* hangzik a Husserl felelete. S ez a felelet, ami nem fog kielégíteni senkit, aki éppen abba a sajátos fenomenológiai nézőpontba nem tud beleilleszkedni, ahonnan Husserl a dolgokat látja. Ezt fogjuk megkísérelni a fenomenológia második szakaszának a rajzában. Mielőtt azonban erre rátérnénk, rövid és felületes szemlét kell tartanunk a tekintetben, hogy mit eredményezett közben Husserl fenomenológiája, helyesebben fenomenológiai iránya, a korabeli filozófiában.

3. Husserl *lényegszemlélete* ugyanis nagy hatással volt a korabeli fiatal filozófusok gondolkozására. Különböző irányokból sietek feléje, hogy ezzel az új eredménnyel kecsegtető intuitív módszerrel megpróbálkozzanak.

Különösen csábító volt a lényegszemléletben az, hogy a formális lényeg mellett a materiális lényeg is lehet szemlélni, továbbá az a beállítás, hogy a filozófia azáltal, hogy a reális világról lemond a lényegért, éppen a lényegben visszanyeri azt, amiről lemondott.

A kantianizmus *csak formális* ismereti lehetősége a maga újkantianus megfogalmazásában is tagadja a metafizikának mint filozófiai tudománynak létjogosultságát. Az empirizmusnak és pozitívizmusnak szintén minden formája élesen tiltakozik minden olyan kísérlet ellen, amely a metafizikát mint tudományt fel akarja támasztani. Az a metafizikai szükséglet azonban, amely annak idején a Kant taglózása után még éppen három nagy metafizikai rendszert termelt, a huszadik században sem hagyja nyugodni az emberi lelket. Nagyon kapóra jön ennek a szükségletnek az a fenomenológiai irány, amely ugyan egyáltalában nem akarja feltámasztani a metafizikát, de a maga sajátos szem-

*léletével* alkalmat ad a metafizika lehetőségében való hitre. Így nő ki a fenomenológiai körből *Scheler* metafizikája, jóval később pedig *Heideggeré*.

Itt lehetetlen a husserli intuíciónak, továbbá annak a tételnek a kétélűségét fel nem fedezni, hogy a fenomenológia azáltal, hogy a lényeg-  
gek kedvéért lemond a reális világról, visszanyeri azt. A Husserl-féle filozófia ugyan a reális tárgyaknak csak a lényegét fogja fel, de a reális tárgyak összege éppen a reális világ, tehát akkor a létező világ lényegét is felfogja, de felfogja azért is, mert a reális létező is egyfajta tárgy. Így válik a fenomenológia akarva nem akarva új metafizikai termékek talajává, mint ahogy annak idején a Kant kriticismusa minden metafizikaellenes célzata mellett is meghozta a maga metafizikai termését.

De a Kant féle *lehető tapasztalás* eszméje szerint is fel lehet fogni a fenomenológiai megalapozást, azaz úgy, hogy a mindenki által felismerhető lényegek szférája a biztosíték számunkra, hogy a világ különböző területeit szorgalmas szemlélődés és szerencsés leírás útján fel lehet dolgozni, fel lehet térképezni. Ezt az álláspontot választja *Pfünder*, sőt (ha kissé más értelemben is) *Nicolai Hartmann* is.

Az új fizikai kutatások eredményei, amelyek látszólag éppen a materiális eidetikus tudományok, vagyis a fenomenológiai szemlélet ellen szólnak, igen nehéz problémacsomót nyújtanak a fenomenológiai irány különböző változatainak. Ezekkel a problémákkal közelebbről *M. Geiger* és *H. Conrad-Martius* foglalkozik.

1. *Husserl* azonban közben tovább halad a maga útján: a fenomenológiának mint általános és részletes tárgyméletnek, mint a filozófia egységét és egyértelműségét biztosító alaptudománynak a minél biztosabb megalapozásában.

Ebben a munkájában éppen annak a tudatában, hogy a lényegek szférájának és a tiszta tudatnak az értelmezésében, aminek pedig az egyértelműség alapját kell megadni, nem sikerült egyértelmű formulázásra jutni, mindinkább közeledik Kanthoz. Felfedezi, hogy Kant már a fenomenológus pillantásával rendelkezett, de nem tudta azt állandó látássá tenni. Ettől kezdve a maga fenomenológiai módszerét igyekszik egyeztetni a *transzcendentális módszerrel*.

A transzcendentális módszernek — mint tudjuk — az a lényege, hogy a tudatot és a tudat tárgyait egymásra vonatkoztatásban értelmezi. A tárgy mindig valamely tudatnak a tárgya, s a tudat valamely tárgy tudata. Most már mint ahogy minden egyéni tudat bizonyos lelki aktusainak megfelel valamilyen neki megjelenő tárgy, ugyanúgy az általános vagy tiszta tudat aktusszövedékeinek megfelelnek az objektív ideális tárgyalakulatok, *vagyis az ideális tárgyak alakulatának helye az ideális tudat*, amely éppen úgy nem realitás, mint ahogy az ideális tárgy nem realitás. Semmi esetre sem szabad tehát egy metafizikai

létezőre gondolni, mikor Husserl a *transzcendentális tudatról* beszél, vagy a transzcendentális énről, hanem csak ideális tárgyak alakulatainak megfelelő ideális aktusok szövődékére. Ez pedig nem érthető másképpen, minthogy a lényegeket mint ideális tárgyak *úgy tekinthetők*, mint egy ideális én ideális aktusainak tárgyi megfelelői, korrelátumai. Még világosabban szólva: hogy láthatjuk a tárgyakat, ha nem a magunk tapasztalati énjének sok mindentől függő esetleges aktusaiban látjuk, hanem egy feltett objektív alany tiszta aktusaiban? Eppen ezért biztosítéka a transzcendentális én aktusaiban alakult ideális tárgyaknak *szemlélete* az egyértelműségnek.

De éppen az a kérdés, hogy csakugyan biztosítéka-e? Ha ezt a kérdést a transzcendentális én fogalmának megértése után is feltesszük, annak egyik oka az, hogy e fogalom metafizikai előfeltevéseire bukunk. Minden tudományos egyértelműséget megalapozni kívánó törekvés a metafizikai előfeltevéseket kívánja kiküszöbölni, vagy legalább is a lehető legkevesebbre leszorítani. Nos, ez a minimumra leszorított metafizikai előfeltevés itt így hangzik: az egyéni én tárgyraírányuló aktusaiban fel lehet emelkedni a tiszta, interszubjektív én tiszta aktusainak régiójába, amely ezek szerint — bennünk van, csak fel kell keresni. Nem véletlen dolog, hogy a Husserl intuitív fenomenológiája Heideggernél ú. n. hermeneutikus fenomenológiává alakul. Az a lehetőség, hogy mi a mi egyéni lelki aktusainkban fel tudunk emelkedni az ideális tárgyak közvetlen szemléletéhez, mégis bizonyos *kereséshez* van kötve, hiszen Husserl is megengedi, hogy tévedhetünk, azt híven, hogy már felemelkedtünk a tiszta tudat világába, csak mikor igazán felemelkedtünk, akkor világlik ki, hogy előbbi szemléletünk tévedés volt. De tegyük fel, hogy megpillantásban már felemelkedtünk a tiszta lényegek világába, de a *közlés*, a *fenomenológiai leírás* mégsem tudja elérni az egyértelműséget. Ezzel azonban már a bírálat talaján állunk. Nekünk egyelőre az volt a célunk, hogy a fenomenológiát mint tárgyleméletet és a fenomenológiai álláspontot mint a filozófiának egyértelműségét biztosítani akaró *πρωτη φιλοσοφία*-t megértsük.

A transzcendentális énnak mint az egyértelműségnek és a világ-egységnek biztosítékát összevethetjük a Kant és az újkantianizmus „das Bewusstsein überhaupt“-jával s ebben az összetetésben hamarosan rájövünk, hogy a Husserl-féle tiszta én tágabbkörű, mert a materiális egyértelműséget is biztosítani óhajtja, míg a kantianizmus csak a formák egyértelműségét. Itt azonban megint feltolakodik a kérdés, hogy mennyiben sikerül ez a *közlésben* is, nem kell-e a *leírásban* mégis csak a formális egyértelműség, eszközeihez folyamodnunk, mint ahogy a helyzet csakugyan ez.

Végül a pszichologizmussal vívott küzdelem kimenetelére kell még rávilágítanunk: Sikerülte a tárgyleméleti szempont elválasztása a pszichológiáitól? Azt mondhatjuk, hogy olyan mértékben, hogy most

már nem is látjuk világosan a logikum és a pszichikum összefüggését, az ideális én tiszta aktusainak a tapasztalati én aktusaihoz való viszonyát. Ugyanaz a nehézség ismétlődik itt, ami a platonizmusnál az ideák világának és a reális világnak az áthidalásában mutatkozott, s amit Platon többféleképpen igyekezett eloszlatni, csak hogy itt a fenomenológiai beállításnak megfelelően a kérdés a transzcendentális én és a reális én egymáshoz való viszonyának problémájává alakult. Az előbbiben is, meg az utóbbiban is a filozófia középponti kérdése bújik ki: mi a lét és az érvényesség viszonya, és evvel együtt a lét és az érték viszonya? A prima philosophia-nak úgy kell megalapoznia a filozófiát, hogy ennek a kérdésnek a megoldásához minél közelebb jussunk.

IV. Ha most már a fentiek után hasonlítjuk össze a *Meinong* tárgyelméletét a *Husserl* fenomenológiájával, akkor azt a lényeges különbséget tapasztaljuk közöttük, hogy a *Meinong tárgyelmélete* csak a *πρῶτη φιλοσοφία* szerepére tart igényt, a *Husserl fenomenológiája* azonban ennél több akar lenni: a filozófia egy sajátos beállításban, éppen úgy, vagy legalább is hasonlóan, mint a Kant észkritikája. — Ami mint sajátos beállításnak és új módszernek a történeti hatását illeti, azt már láttuk, azonban ezen kívül mint filozófiai diszciplinának az érvényesülését is több filozófiában tapasztalhatjuk, úgy hogy a filozófiai tudományok közé vagy elé való illeszkedése folyamatban van.

Ebben a tekintetben a magyar filozófiában eleven hatásról beszélhetünk. Érdekes többek között a logista *Pauler Akos*nak a fenomenológiához való kapcsolata. Szerinte a filozófiának az alaptudománya a logika, de szükség van egy legtágabbkörű filozófiai tudományra, amely nem a dolgoknak egy-egy osztályával foglalkozik, hanem általában a tárggyal, a tárgy mibenlétével és fajtáival s ez az *ideológia*. Ebben a többi tudományok mögé emelkedő ideológiában nem nehéz felismerni a Husserl hatását. Azonban e tekintetben *Pauler* álláspontja gondolkodóba ejtő. *Meinong* is felszívja a logikát a mindent megalapozó tárgyelmélettel, Husserl is részévé teszi a tulajdonképeni logikát az általános tárgyelméletnek, az ontológiának, azt viszont a legáltalánosabb fenomenológiának, *Pauler* pedig nemcsak hogy meghagyja a logikát mint az ideológiával szemben önálló tudományt, hanem egyenesen alaptudománynak teszi. Egyrészt a logikum mozzanatát tartja mindent megalapozónak, másrészt a dolog vagy tárgy fogalmát olyan legáltalánosabb fogalomnak, amely alá az igaz is tartozik. Az általános tárgyelmélet eszméjén kívül átveszi Husserltől a fenomenológia nevet is az ideológia egyik diszciplinájának, a dolog deskriptív tudományának a megjelölésére, megjegyzi azonban, hogy éppen a Husserl által hangoztatott tiszta leírás nem lehetséges, mert minden leírás már bizonyos fokú meghatározás, t. i. az ismeretlennek beosztása az ismertbe, szemlélet alapján, s így már ennek is vannak mind tartalmi, mind formai előfeltevései.



Pauler Akos rendszerezésének példájából jól láthatjuk, hogy a tárgyelméletben a logikának erős versenytársa akadt az elsőségben, mint ahogy a tiszta logika versenytársként tűnt fel az ismeretelméletnek. Paulernél még nem akarja átadni a helyét a logika ennek az új versenytársnak, de megtörténik ez *Brandenstein Béla* báró bölcséleti alapvetésében. Itt már *ontológia* v. *fennállástan* néven elől találjuk alapvető tudományként a tárgyelméletet azzal a megokolással, hogy a megismerés lehetőségének vizsgálatánál előbbvaló a dolog vagy tárgy általános határozmányainak ismerete. Ezeknek az általános határozmányoknak a *részletes* tárgyalása azonban már kívül esik az ontológia keretein, s a tartalomtanban, formatanban és az alakulattanban történik. Így az ontológia ezekkel együttesen vizsgálja azt, amit Husserl a fenomenológiában ölel fel.

Bármennyire hódít is a tárgyelméleti felfogás a filozófia megalapozásában, kétségtelen, hogy a tiszta logikának különféle formái igen erős versenytársai, nem is szólva arról, hogy az ismeretelmélet is nyugtalan trónkövetelő még ma is. Mindegyiknek megvan a maga vélt igényjogosultsága: az ismeretelmélet azt mondja, hogy „előbb tudnom kell, mi az ismeret és mit ismerhetek meg“, a tiszta logika meg azt hangoztatja, hogy „előbb tudnom kell, mi az igaz, és csak azután dönthetem el az ismerés dolgát“, végül a tárgyelmélet azzal a súlyos érveléssel áll elő, hogy a tárgy a legáltalánosabb fogalom, ismernem kell tehát a tárgy legelsőbb, alapvető határozmányait.

Az ismeretelmélet és tárgyelmélet harcában az *ismeret és a tárgy elsőbbségének kérdése* az ütközőpont. Bizonyos megszorítással, vagy helyes értelmezéssel áll az a kantai igazság, hogy a tárgy a megismerés munkájában, aktusában jön létre. De ugyancsak áll az az husserli igazság is, hogy a tárgyak, még pedig az ideális tárgyak is, megvannak a nélkül, hogy az *egyéni* tapasztalati én rájuk fordítaná tekintetét. Nem kevésbé bizonyos az is, hogy az *igaz* is a tárgyak közé tartozik s így alá van rendelve a tárgyakról, a tárgyak általános határozmányairól szóló tudománynak. A tiszta logika mégis ragaszkodik az elsőbbséghez. A közte és a tárgyelmélet között folyó küzdelemnek a középponti kérdése pedig — úgy látszik — az igazságnak *tárgyszerűsége* vagy nem tárgyszerűsége. Kétségtelen, hogy az igaz valamiképpen adva van, mint minden dolog, tehát tárgynak is tekinthető, de az is kétségtelen, hogy *érvényesség* jellege miatt olyan természete is van, ami a tárgy alaphatározményai: lényegében minden dolog önmagában és más dologgal szemben érvényes egység, s így az érvényesség a tárgynak alkotó mozzanata is, meg maga is tekinthető tárgynak. Ha az érvényességmozzanatot formának nevezzük, akkor a fenti tényállást úgy is megfogalmazhatjuk, hogy minden dolognak van formája, miközben a forma maga is dolog, azaz a ráirányuló tapasztalati vagy akár ideális én számára tárgy.

Igy most már érthető a Pauler Ákos kettős állásfoglalása is, amely egyfelől az érvényességi mozzanat elsőbbségének felismeréséből, másfelől a dolog tágabbkörű voltának hangsúlyozásából ered.

Ennek a sajátos viszonynak a felismerése után talán némi dodonai jóslásra is bátoríthatunk a tárgyelmélet elsőségét illetően: minél több biztosítékot kapunk a tárgyelmélet vagy a nála bővebb-értelmű fenomenológia eredményeiből arra, hogy a tárgy általános határozmányainak vizsgálata útján a *tárgy* és a *logikum*, a *logikum* és a *pszichikum*, a *lét* és *érvényesség*, a *valóság* és *érték* egymáshoz való viszonyára több fény derül, mint eddig, s ezzel a filozófia mint az *egész* tudománya jobban megalapozódik, annál bizonyosabban legyőzi két legerősebb vetélytársát, a már kissé öregedő ismeretelméletet és a fiatalos erőben lévő tisztá logikát.

Lengyel Lajos.

### Hozzászólások.

A modern filozófiában három filozófiai tudomány tart igényt az alaptudomány jellegére: a tárgyelmélet, a logika és az ismeretelmélet. E tudományok viszonyának kérdését egy egyszerű megfontolás alapján világíthatjuk meg.

Minden ismeret igaz ítélet (a téves ítélet nem ismeret). Igaz ítélet nélkül nem lehetséges semmiféle tudomány, nem lehetséges logika, tárgyelmélet és ismeretelmélet sem. Minden tudománynak annyi joga van az elsőséghez, amennyi köze van az igaz ítélet fogalmához. A közelebbi vizsgálatok azt mutatják, hogy az említett három tudomány mind-egyikének fontos alapfogalma az igaz ítélet fogalma.

Az igaz ítélet tárgyakra vonatkozik és maga is tárgy. Az igaz ítéletnek tehát eleget kell tennie a tárgyak legáltalánosabb határozmányainak és így a tárgyelmélet törvényszerűségének is, különben nem lehetne tárgy, nem volna az, ami. Az igaz ítélet tárgyvolta tehát felteszi azt, hogy kielégíti a tárgyelmélet törvényszerűségeit. Az igaz ítélet igaz volta viszont a logikai követelmények kielégítését teszi fel. Az igaz ítélet ismeretvolta pedig az ismeretelmélet törvényszerűségeinek való megfelelését teszi szükségessé. Mivel pedig mindhárom tudomány elvileg igaz ítéletekből áll, tehát mindegyik felteszi a másikat, de más-más szempontból.

A tárgyelmélet tételeinek az igazság szempontjából kell kielégíteniük a logikának az igazságra vonatkozó követelményeit. A tárgyelmélet tehát felteszi a logikát tételei igazságának szempontjából. De a tárgyelmélet igazságainak, hogy emberi tudomány tételei lehessenek, ismereteknek is kell lenniük, tehát ki kell elégíteniük a megismerhetőség feltételeit. A tárgyelmélet így feltételezi a logikát tételei igazságának, az ismeretelméletet pedig igazságai megismerhetőségének szempontjából.

Hasonlóképen a logika feltételezi a tárgyelméletet tételei tárgyvoltának, az ismeretelmélet pedig tételei igaz voltának szempontjából.

Végül az ismeretelmélet feltételezi a tárgyelméletet tételei tárgyvoltának, a logikát pedig a tételei igaz voltának szempontjából.

Mindhárom tudományt megilleti tehát az elsőség, de más-más szempontból: A tárgyelméletet a tárgy, a logikát az igazság, az ismeretelméletet pedig a megismerés szempontjából, viszont egyik tudományt sem illeti meg az elsőség a másik tudomány kérdésfeltevése szempontjából. Az elsőségnek tehát csak az említett szempontok szerint van értelme, de ezek tisztázása nélkül eldönthetetlen. Minden tudomány feltételezi a tárgyelméletet tételei tárgyának, a logikát a tételei igazságának, az ismeretelméletet pedig tételei igazsága megismerhetőségének szempontjából. *Mindebből következtethető, hogy a tárgyelmélet, a logika és az ismeretelmélet egyaránt alaptudományok, amelyek más-más szempontból, de valamennyien az összes többi tudományok filozófiai alapjait alkotják.*

A három alaptudomány kapcsolata érthetővé teszi, hogy mindazok, akik e tudományok valamelyikével foglalkoztak, többnyire érezték, hogy az illető tudomány kiegészítésre szorul, hogy felölehesse a filozófia összes alapkérdéseit. Vagy ismeretelméletbe igyekeztek beleszorítani a logikai kérdéseket és a tárgyelméletiket, vagy a tárgyelméletbe a logikai és ismeretelméleti problémákat, vagy pedig a logikából igyekeztek minden más alaptudományt leszármaztatni. Mások pedig a kiegészítés módszeréhez folyamodtak és problémafelvetésük története az egyik tudományból a másikba vezet. Például Husserl a logikából indul ki, a tárgyelmélettel folytatja és végül az interszubjektív alany ismeretelméleti fogalmával végzi. Meinong és Rehmke is tiszta tárgyelméleti szempontjaikat egészítik ki ismeretelméleti szempontokkal. Meinongnál például alapvető jelentőségű a: „minden tudattárgy tárgy” tétel, amely ismeretelméleti jellegű.

A három tudomány említett viszonyából következik, hogy az ismeretelméletnek és a másik két tudománynak egymásra való maradéktalan visszavezetése nem lehetséges. A három alaptudomány egymással való kapcsolatának rendezésére más megoldást kell választanunk. Ilyen módszer az, ha e tudományok kérdéseit ideiglenesen elkülönítjük egymástól és tiszta tárgyelméletet, tiszta logikát, tiszta ismeretelméletet tárgyalunk. Ezt a módszert választotta például Pauler Ákos. A tiszta tárgyelméletből indul ki br. Brandenstein Béla is. Didaktikai szempontból s a problémák tisztázása szempontjából ez a megoldás célszerű, azonban e megoldásnál okvetlenül rá kell mutatnunk arra, hogy ha az egyik alaptudomány a másik kettő kérdéseinek ideiglenes mellőzésével tárgyalható is, ez nem jelenti az illető tudomány tökéletes autonómiáját, mert csak a másik kettővel kiegészítve, együtt alkotják a filozófiai alaptudományt.

Egy másik módszernek az ajánlkozik, hogy a három tudomány

kérdéseit egy mind a hármat átfogó alaptudományon belül párhuzamosan tárgyaljuk.

Mindkét módszer következetes alkalmazásának ma még egy nagy akadálya van. Ez pedig az, hogy míg a tárgyelmélet és a logika elismerten apriori tudományok, az ismeretelmélet apriori jellege ma is problematikus. A legtöbb ismeretelmélet a lélektan tapasztalati részeire és a metafizika hipotetikus tételeire is épít. Ha ez szükségképpen van így, akkor mindhárom tudomány alaptudomány jellege kérdésessé válik. Alaptudomány jellegüket, mivel a megismerés szempontjából feltételezik az ismeretelméletet, csak úgy lehet megmenteni, ha kimutatjuk, hogy *lehet-séges egy apriori ismeretelmélet*.

Nicolai Hartmann „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis” című művében igazolta, hogy minden olyan ismeretelmélet, amely az én és a nem-én, illetőleg a tudat és a tárgy ellentétéből indul ki, szükségképpen hipotetikus jellegű. Ebből azonban, ha igaz, az következik, hogy a három tudomány egyike sem alaptudomány.

Az előtt a választás előtt állunk tehát, hogy vagy fel kell adnunk azt a feltevésünket, hogy van apriori alaptudomány, vagy pedig igazolnunk kell, hogy van apriori ismeretelmélet. Hartmann vizsgálatai alapján az utóbbi lehetetlennek látszik, mert Hartmannnak az én és a nem-én, a tudat és a tárgy viszonyára vonatkozó megállapításai helyeseknek bizonyultak. Nincs tehát más hátra, mint hogy új úton induljunk el és olyan ismeretelméletet alkossunk meg, amely nem épít az én és a nem-én ellentétére, de viszont apriori jellegű. Ilyen ismeretelmélet az, amely nem az én és a nem-én viszonyából indul ki, hanem az *ismert* és az *ismeretlen* viszonyából és a közvetlenül ismert és a közvetve ismert dolog viszonyát ismeri fel az ismeretelmélet alapviszonyának. Ez az ismeretelmélet általános adatáselemélet, mely a közvetlenül ismert dolgok, az adatok és az általuk közvetve megadott dolgok viszonyait vizsgálja, és ezen elemzések alapján vizsgálja meg a megismerő mivoltának kérdését is, aki számára az ismert dolgok adottak. Ez az apriori ismeretelmélet, valamint a másik két alaptudomány, a tárgyelmélet és a logika, valóban egymást kiegészítő alaptudományokat alkotnak.

Bencsik Béla.

\*

Sajnálattal kell megnyirbálnom az előadó úr optimizmusát, amely a tárgyelmélet és a fenomenológia eredményeinek, a tárgyak általános vizsgálatának és megismerésének sikerétől félti a fiatalos ismeretelméletet és az öregedő logikát.

Az a problémaköteg, amit az előadó úr a tárgyelméletnek hatáskörébe utal, vagyis a tárgy, a logikum, a pszichikum, a lét, az érvényesség, a valóság és az érték problémái ugyanis szerintünk a filozófia egész területének alapp problémái és nem csupán a filozófia alaptudomá-

nyának, a tárgyelméletnek témái. Ezt igazolja az is, hogy például maga Meinong is csak a léttől független tárgyi vonásokat osztja be a tárgyelmélet hatáskörébe és így a lét a vizsgálódásból kizáratik.

Mit jelent az, hogy a tárgyoknak nem kell létezőknek, sőt nem kell még csak lehetségeseknek vagy még észszerűeknek sem lenniök, vagyis — paradox módon —, hogy a vizsgált tárgyak lehetnek lehetetlenek is. Ez annyit jelent, hogy ez a tudomány csak nagyon keveset, éppenhogy egy-két alapvető, igen általános vonást állapíthat meg s így ez a tudomány úgy aránylik a filozófia egészéhez, mint a tollszár a Toldi-trilógiához vagy a hangszóró a rádióműsorhoz. De láttuk azt is, hogy a fenomenológia nem szándékozott ilyen szürke váz maradni, hanem a filozófiai, sőt a szaktudományi életet is előntő táperővé akart válni. Ez a sajátosság átvezet egy másik ellenvetéshez. Teljesen értem vitaülésünk megszerkesztőinek intencióit, amikor a tárgyelméletet és fenomenológiát egy ülés keretében mutattatják be. Mindkettőben ugyanis közös, hogy *alapvetés* akar lenni, de akkor mégis mi annak az oka, hogy akkor, amikor lépten-nyomon hallunk fenomenológiai módszerről, egyszer sem hallunk tárgyelméleti módszerről? Ennek oka az, hogy míg a tárgyelmélet *alaptudomány* akart lenni, addig a fenomenológia az *alpmódszer* szerepét vállalta magára, ha ez utóbbi nem is mindig nyíltan és tudatosan történt.

A fenomenológiai módszernek van értékes és káros aspektusa. Értékes az objektív, elfogulatlan szemléletnek — a husserli epochának — hangsúlyozása, amely valóban impulzust adott a kutatásnak, mert könnyűvé tette a sokféle tanításokkal való leszámolást, kritikai egybevetést, hisz megengedte, hogy egyszerűen félretehessük ezeket leszámolás és kritika nélkül. De ennek az elfogulatlan szemléletnek megvolt a maga káros oldala is. Aki elfogulatlan vagy elfogulatlan, az nem is foglalhat állást, hisz a kutatás továbbviteléhez az előzetes kategóriák, vélemények és kritikák arzenálja szükséges. Ezért maradt a fenomenológia a szaktudományokban terméketlen és például Hedwig Conrad-Martius terjedeleme hatalmas fizikai tanulmánya — mint azt Ortway professzor úr közléséből tudom — nem tudta a fizikai ismereteket semmivel sem tágítani.

Az egészet összefoglalva mondhatjuk, hogy mint a filozófia a legáltalánosabb és a legalapvetőbb szaktudomány, úgy a tárgyelmélet is a legáltalánosabb filozófia és épen azért, mert a létezőt lététől, tartalmi vonásaitól megfosztva vizsgálja, nem is szorul semmi másra, mint elfogulatlan, azaz fenomenológiai módszerre vagy a husserli kifejezést a Wesensschau-t stílusosan alkalmazva „Gegenstands-schau“-ra.

Igy tehát nem kell féltünk sem a logikát, sem az ismeretelméletet a túlhaladástól, mert a tárgyelméleti kutatás vagy valóban tárgyelméleti s ekkor oly szűk korlátok közé van szorítva, amely nem engedi meg a vetélkedést, vagy területét jogtalanul túlhaladja s ekkor a logi-

kába, az ismeretelméletbe vagy esetleg a metafizikába jut, de ezzel tárgyelméleti jellegét teljesen elveszti. *Lehner Ferenc.*

\*

A kitűnő bevezető előadás rámutatott a tárgyelmélet és fenomenológia néhány aggasztó pontjára. Ezekkel kapcsolatban óhajtanék rövid megjegyzést tenni.

A fenomenológia úgynevezett „an sich“ önmagukban fennálló tárgyakat, jelentéseket vizsgál. „Logika“ című munkámban igyekeztem kifejtetni, hogy az igazságok voltaképpen nem „an sich“ tárgyak, hanem *szintetikus* jelenségek, azaz csupán az objektív valósággal megegyező és mindenkor párhuzamosan haladó, mindenkori elme által szubszisztálnak. E tételmet a fenomenológia tanításai körül tapasztalható nehézségek csak még inkább alátámasztják. E szerint az „önmagában való“, szigorúan „tárgyi“ igazság ugyanolyan illúzió (sajátos jelentés), mint a merőben „tárgyi“ érzéklet. Csakhogy: míg érzeteink, szemléleteink esetében az alanyi oldal interszubjektív (mindenkinél azonos) hozzáadásai tartalmilag érintik az illető eredményt, szemléletet, addig az igazságok esetében az alanyi oldal (elme által való elgondolás) csupán *formai* szerepet visel; nem az igazságok tartalmát módosítja — azok tehát az elme tükrözései nélkül is ugyanúgy hangzanának —, hanem csak *fennállásuk módját* adja meg, azt, hogy igazságok éppen csak gondolatban lehetségesek —, ami egyáltalában nem jelent „relativizmust“. Bizonyos interszubjektív relativizmus tehát nem azért jelentkezik az emberi megismerésben, mert az igazságok csak aktuális vagy lehető gondoltsággént állanak fenn, hanem, mert az érzetek és szemléletek tartalmában — még mielőtt elménk „igazságokká“ gondolhatná őket — interszubjektív elemek érvényesültek. E tétel: „Magyarországon március hóban reggeli hat órakor kél a Nap“ nem azért fejez ki relativizmust, mert „igaz“-volta feltételezi elgondolását, hanem mert már ezt megelőzőleg a „felkelő Nap“ szemlélete antropomorfizmust rejt magában. Azonban bármennyire ártalmatlan legyen is az igazságokban résztvevő elme szerepe, egy fontos következmény mégis származik belőle. Mert míg az állítólagos „an sich“ igazságok tartalma számára elménk közbelépése teljesen közömbös, addig az „an sich igaz“, mint jelentés, mint tárgy már nem ennyire ártatlan dolog, mert csalóka illúzió, hiszen láttuk, hogy józanul vizsgálva: a fennállás csak a reális alapok által, a logi világ és elme mindenkori megegyező párhuzama értelmében lehetséges, nem pedig „önmagában“, mint a jelentés ábrázolná.

Látjuk tehát, hogy bizonyos sajátos tárgyak — például az „igaz“ csakúgy, mint az érzetek, elmellőzve reális alapjaikat, főként az alanyi oldalt — ami annál inkább lehetséges, mert az alany mindenütt rejtve marad —, mint a valós alapoktól némileg önálló, sajátos jelentések lépnek fel.

Mi következik már most mindebből az „an sich“ tárgyakat hirdető fenomenológiára? Oly tárgy — aminő pl. egy igaz tétel is —, amelyre nézve közömbös, hogy aktuálisan elgondoltatik-e vagy sem, aminek tehát mint a reális tudatban végbemenő folyamatnak vizsgálata mellőzhető és csak az „ideális tudatban“ bír fontossággal, — mindazonáltal fennállhat a valós vagy képzelt objektum hatására a reális tudat által. Ha pedig így van, akkor az alanyi oldaltól való fenomenológus tartózkodás túlzó és terméketlen. Mit értünk a „valós vagy képzelt objektum hatására a tudat által való fennálláson“? Lássunk konkrét példát.

Husserl a pszichologizmus ellenében felhossa a következőt. Ha igaz, hogy valamely igazság fennállása az alanytól függ, akkor mi pl. a Newton-féle gravitációs törvényt csak elgondolójá, azaz Newton óta tarthatjuk fennállónak, de Newton korát megelőző időkben való fennállását nem ismerhetjük el. Holott dehogynem. Hiszen az igazságok fennállása, illetőleg az igazság fogalma nem a tényleges elgondolásra támaszkodik, hanem az elgondolás lehetőségében, illetve feltételezésében áll. A gravitációs törvény alapjául szolgáló természeti erő Newton korát megelőzőleg is működött, mint tény létezett, felismerője is akadhatott volna, de ha történetesen ember abban az időben nem is létezik, létezése és a gravitáció tényét felismerő tehetsége feltételezhető — ami a gravitáció „fennállásához“ már elégséges.

E ponton tehát a fenomenológiával szemben előnyben vagyunk. A fenti példa arra mutat, hogy itt Husserl kezei közül kisiklott valami, amit nem tud pótolni. Mert csak a reális tudatban való fennállás ellen hadakozik, de az objektumot tükröző tudat által való fennállás disztingúciójá ellen semmit sem tehet. Az előadó úr megjegyzése szerint: logikum és pszichikum különválasztása a fenomenológia számára olyanmilyira sikerült, hogy kettejük összefüggését már nem láthatjuk. Ez mindenesetre baj és a fenomenológiára nézve tragikus következményekkel jár. Mert, bár sikerrel vizsgálhatja a tárgyak egy tömegének immanens tartalmait, bizonyos sajátos jelentések — aminő az „igaz“ is — keletkezését, eredetét, ami az immanens tartalomhoz képest transzcendens, már nem kutathatja. Pedig az ilyen tárgyak lényegét éppen eredetük, valóságos a'pjaik vizsgálata tárja föl. Éppen itt rejtőzik a filozófia egyik legfontosabb problémája: logikum és pszichikum, érvény és lét kapcsolatainak kérdése. Ebben való korlátozottsága folytán tehát a fenomenológia generális bölcséleti módszernek nem tekinthető.

báró Schroeder Attila.

\*

Az igen tisztelt Rendezőség külön estét juttatott a tárgyalmélet és fenomenológia megbeszélésének. Nem szeretném, ha ebből valaki is azt a következtetést vonná le, hogy a tárgyalmélet és a fenomenológia ugyanolyan résztudományai a filozófiának, mint pl. a logika vagy

az etika. A tárgymélet és a fenomenológia jelentősége nem filozófiai rendszertanban ragadható meg és mérhető le, hanem a német gondolkodás történetének egyfajta belső törvényszerűségében. Nincs semmi a tárgyméletben és a fenomenológiában, ami a helyesen értelmezett logikában és ismeretelméletben szóba ne kerülne, Husserl és Meinong beírták a nevüket a logika és az ismeretelmélet történetébe fennállás-, módszer- és rendszertani vizsgálódásaik révén, de nem alapítottak új résztudományokat a logika és az ismeretelmélet mellett. Mégis, hogy ezt külön le kell szögezni, annak is megvan a maga oka. A német filozófiát kezdete óta valami lázas nyugtalanság, újdonságvágy, végletes egyoldalúságokba való időnkénti elmerülés jellemzi. Ennél a népnél a filozófia nagy részben a vallás helyét, sőt bizonyos vonatkozásban a regényirodalomét és a líráét tölti be, tehát szélesebb rétegeket is megmozgat és nagyobb szenvedélyeket is kelt, mint másutt. Minden évtizednek megvan náluk a maga „filozófusa“ új filozófiai „Schlagwort“-jával. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, szocializmus, irracionizmus, Haeckel, újkantiánusok stb., hogy csak néhány személyt említsünk. Nem tudom, hogy mi az oka — talán a túlságos alaposág és konstruáló kedv, vagy pedig az egyensúly hiánya —, de mindegyik ilyen „filozófia“ bizonyos önkényes szempontnak olyan következetes és túlméretezett érvényesítése, hogy ezzel már a tanítványok nemzedékében az előbb élvezett, szinte vallásos méretű tekintélynek szöges ellentétét válja ki. Ebbe az összefüggésbe tartozik, hogy ma még tárgymeletről és fenomenológiáról beszélünk. Pedig mindössze a német gondolkodás egyik gyógyulási időszakát jelölik meg. Az újkantiánizmus annyira elmosta a valóságok körvonalait, az alanyét is, de elsősorban a tárgyakét, olyan kevés ellenállást volt képes tanúsítani az ideális tárgyak fennállását és határait elvizenyősítő relativizmus ellen, hogy szinte általánosan érzett szükségét töltött be Husserl és Meinong könyveinek megjelenése. A „fenomenológia“-terminusban egyelőre még benne cseng ennek a fellelegzésnek és hálának az érzése. Ha majd ez elhalványul, bizonyosan eltűnik a terminus is.

*Bucsay Mihály.*

\*

Az előadó említette, hogy a színek közvetlen fenomenológiai vizsgálata, így az úgynevezett színgeometria a fizikai színelméletnek is alapját képezi. Ehhez vagyok bátor megjegyezni, hogy bár kétségtelenül a fizikai színelmélet is a teljes színjelenségből indult ki, fizikusok a színfenomenológia művelői közé tartoznak, fizikai könyvekben is előfordulnak ilyen vizsgálatok: ma a fizika a színfenomenológiát saját területén kívülállónak tekinti; a nélkül azonban, hogy annak saját természetét és sajátos problematikáját legkevésbé is kétségbevonná. A fizika a színnel csak annyiban foglalkozik, amennyiben az folyamatot



jelez, mely tőle függetlenül végbemegy és mely a színérzéstől függetlenül is jellemezhető. A jellemzésre szolgál a hullámhossz és az intenzitás, ezeket a színvak, sőt elvileg a vak is meghatározhatja. Nincs is egyértelmű összefüggés fenomenológiai szín és hullámhossz közt, mert normális, trichromatikus szem számára három hullámhosszúságú fény keverésével minden fenomenológiai szín előállítható. A „láthatatlan” fény, mint az infravörös és ultraibolya fizikai szempontból éppúgy viselkedik, mint a látható fény, kivéve, hogy a szemre nem hat. A fizika a színjelenségnek csupán egy jól elhatárolható szűkebb területével foglalkozik.

Löhner Ferenc hivatkozott reám Hedwig Conrad—Martius természetfilozófiájával kapcsolatban. Ennek a szerzőnek a „Jahrbuch für Phaenomenologie”-ban megjelent igen terjedelmes dolgozatát — vagy 450 oldal — tanulmányoztam és úgy találtam, hogy a hegeli természetfilozófiára emlékeztető felületes analógiák tömege. Oly heterogén dolgokat analogizál, mint a szentek extázisa és a fénykibocsátás. Újabbban a „Hochland”-ban írt ezekre vonatkozó cikkeket, melyben mind a higgadt ítélet, mind pedig a modern fizikai elméletek ismeretének tekintetében igen jelentékeny és örömdetes haladásról tesz tanúságot.

*Ortway Rudolf.*

\*

Mai vitaülésünk mindjárt a modern bölcelet egyik fogas problémakörébe hatol be, részletes bemutatásának kezdetén. Bizonyára lesznek egyesek, akik a nehéz és igen elvontnak látszó tárgytól visszariadnak: valójában azonban a modern filozófia egyik legérdekesebb tárgyköréről van itt szó. Az első kérdésnek ezzel kapcsolatban azt tekinthetjük, vajjon egyáltalában sajátos tárgyköréről, avagy éppen csak korszerű és mulandó bölceleti irányról van-e itt szó? Láttuk, hogy a felfogások eltértek: az előadó úr kiváló bevezetőjében, és Lehner Ferenc azt a felfogást vallotta, hogy itt külön filozófiai tudományágról van szó, talán egyenesen a bölceleti alaptudományról, az új „első filozófiáról”, amely azonban mégis szoros kapcsolatban van a logikával és az ismeretelmélettel; Bucsay Mihály viszont azt az álláspontot képviselte, hogy a tárgyelmélet és a fenomenologia tárgykörében semmi sincs, ami nem volna meg a helyesen értelmezett logikában és ismeretelméletben, hanem ezekben az irányokban éppen a német gondolkodás egyik gyógyulási időszakát kell látnunk. Ez a gyógyulási folyamat bizonyos értelemben kétségtelenül megállapítható: az évad első, bevezető vitaülésében rámutattam arra, hogy a fenomenologia és a tárgyelmélet mint modern bölceleti irányok az újabb filozófiai gondolkodás határozott és alaposságra törekvő tárgyhözfordulását jelenti az újkantianizmusnak a tárgyvilágot némileg elhanyagoló magatartása után; másrészt a tárgyi lényeg abszolút és önelvű meghatározottságának belátását és hangsúlyozását hozza a relativizmus és a pszichologizmus fogyatékos

lényeg'átásával szemben. Ennyiben tehát Bucsaynak igaza van; de vajjon csak ezt jelentie a tárgyelméleti fenomenologiai vizsgálódás, és nem egyúttal sajátos tárgykört? Itt már ellent kell mondanom Bucsay felfogásának. Bizonyos értelemben terminologiai kérdés ugyan, hogy mit nevezünk logikának vagy ismeretelméletnek; de ő maga is hangsúlyozza a *helyesen értelmezett* logika és ismeretelmélet fogalmait: ezek pedig nem tudják a tárgyelmélet tárgykörét magukba olvasztani. Éppen az újabb bölcsélet és általában tudomány fejlődése tette mind inkább világossá, hogy csak magával a *valóság* fogalmával éppen a valóság egész szövényében adódó problémákat nem lehet megoldani: az ideális tárgyak, az értékek, lényegek kérdései elháríthatatlanul megkívánják a fennállás, a dolog, a tárgy átfogóbb, „semlegesebb“ megfogalmazását, mint amilyennek a „valóság“ igen bonyolultnak bizonyuló természetében mutatkozik. Ezt végzi el a tárgyelmélet, a fenomenologia, az ideologia, vagy akárhogy nevezzük ezt a filozófiai tudományt, amely szabatosan megnézve egész tudománysoportnak bizonyul. A hagyományos logikától, mint a helyes gondolkodás szabálytanától ez a tárgykör világosan és teljességgel elkülönül, mert gondolkodási szabályok is tárgyak ugyan, de a tárgyak általában korántsem szabályok, hanem egyszerűen tényleges vagy lehető „adottságok“; ezért van az, hogy a tárgyelméletnek legalább is fő módszere az egyszerű leírás. Más a helyzet a Bolzano óta kialakult, úgynevezett tiszta logikával. Ez, jól megnézve, valóban egyfajta tárgyelmélet, de korántsem az egész: mert például éppen a mai vitában is, a színekkel kapcsolatban említett minőségelmélet alapvető tárgyfélésséggel foglalkozik, amely azonban bizonyosan nem tiszta logikai. A tiszta logikai tárgykörrel a többi tárgyelméleti tárgykör általában tárgyi korrelációban, kölcsönös meghatározási viszonyban van, a differenciálatlanul felfogott egész tárgyelméletnek pedig a tiszta logika egyik alapvető része. A logikának, mint szabálytannak, a tárgyelmélet — és leginkább tiszta logikai ága — kétségtelen tárgyi előfeltevése, míg a logika, mint szabálytan, még a mi gondolkodásunkat illetőleg sem általános, hanem csak részleges előfeltevése a tárgyelmélet létrejöveteének, mert a tárgyelmélet legtöbb tárgyát a diszkurzív gondolkodást megelőzőleg, egyszerű intuícióval ragadjuk meg, csupán a tárgyelmélet részletes és rendszeres kiépítése igényel azután sokféle logikai műveletet.

Az ismeretelméletbe sem sorolható be a tárgyelmélet: ugyanolyan kevésbé, mint bármely saját külön tárggyal bíró filozófiai vagy szaktudományos diszciplína: mert hiszen nem az ismeret természetét, hanem az abban adható sajátos tárgy természetét vizsgálja. Mint ilyen, a tárgyelmélet tárgya kétségtelenül alapvetőbb az ismeretelméleténél és — τῇ φύσει — előfeltevése annak: mert minden ismeret is egyfajta tárgy, de a tárgy általában korántsem ismeret és még nem is mindig tényleges ismereti tárgy. Mivel azonban számunkra az olyan

tárgynak van értelme és jelentősége, amely közvetlenül vagy közvetve az ismeret tárgya is lehet, azért az ismeretelmélet nemcsak a tárgyelméletnek, mint ismerési eredménynek, hanem tárgyainak, mint az ismerés lehető tárgyainak is —  $\pi\rho\acute{o}s\ \eta\mu\acute{o}s$ , — előfeltétele.

A tárgyelmélet tehát sem a hagyományos értelemben vett logikával, sem az ismeretelmélettel nem esik egybe, hanem igenis saját külön tárgykörrel bíró tudományág; mégsem mindenképen új, hanem igen régi előfutárai vannak: legelső és legnagyobb őse Platon ideatana, amely Platon öregkorában maga is tárgy- és kategorialméleti jellegűt ölt, „módszeres“ előfutárait pedig leginkább a hagyományos kategorialméletekben találhatjuk meg, amelyeknek egyik őse, Aristoteles kategorialmélete, jól megnézve, máris elválik Aristoteles voltaképeni logikájától, bár az azt tárgyaló írást belesorolják a logikai iratokat összefoglalni hivatott „Organonba“; a másik közismert kategoriatan pedig, Kant ismeretelméletében szerepel ugyan, mint annak fontos alkotórésze, de tárgya, végiggondolva, sőt Kantnál bizonyos értelemben ki is fejezve, az ismeretet még csak konstituálni hivatott ismerésléti — persze Kant szerint alanyi — létalkat.

A tárgyelmélet tehát valóban sajátos tárgykörrel bíró külön — és pedig alapvető — bölcséleti tudomány, illetőleg tudománycsoport, amely nem esik egybe sem a gondolkodás szabálytanát adó logikával, sem az ismeretelmélettel, hanem a filozófiai — és további kiépítésében a szaktudományi — kategoriatanok utódja és a tiszta logikát mint egyik alapját foglalja magába. Lényegében nem más a fenomenologia sem, legfeljebb abban jobban előtérben áll a vizsgálódási módszer, míg Meinongéknál maga a tárgy. Ennyiben történeti tényt ragad meg Lehner Ferenc megkülönböztetése, a különbség azonban mégis csak alárendelt jelentőségű a két vizsgálódási iránynak lényegében megegyező, az imént vázolt tárgykört megragadni törekvő intenciója mellett. Hogy a fenomenológiáról egyáltalában többet hallunk, mint a tárgyelméletről, ez főleg a husserli kör szociológiailag sikeresebb adottságaiból is magyarázható.

Azt is hallottuk, hogy a tárgyelmélet, illetőleg a fenomenologia nemcsak azzal az igénnyel lép fel, hogy fontos külön bölcséleti tudományág, hanem, hogy a bölcséleti alaptudomány, az „első filozófia“. Hogyan állunk ezzel az igénnyel? Aristoteles bölcséletében a később úgynevezett metafizika viseli az első filozófia nevét: azon az alapon, hogy ez a létezővel, mint létezővel, vagyis a létező legegyetemesebb határozományaival foglalkozik. Ebben az értelemben Aristoteles felfogása tökéletesen jogos volt; „első filozófia“ elnevezését még Descartes is használja egyik fontos metafizikai tárgyú munkájának címében. A logika Aristoteles szemében nem külön tárgyú alaptudomány, hanem a tudomány egyetemes módszertana és mintegy propedeutikája. A metafizikai elméletek ellentmondásai és az egyéni rendszerekben szétforgá-

esolódó, főleg pedig a test-lélek-viszony, vagyis az ember kérdésének magyarázatában esődöt mondó újkori metafizika hitelvesztése okozta, hogy azzal szemben Kant a megismerés vizsgálatát tekintette előbbreválónak és azt állította oda mintegy „első filozófiának”; ezt az elsőséget azonban Kant is  $\pi\rho\omicron\varsigma\ \eta\upsilon\delta\varsigma$ , azaz számunkra való elsőségnek tartotta, és intenciójának, sőt megállapításainak pontosabb figyelembevételé az mutatja, hogy ő az ismeretelméletet, általában a kritikát körülbelül az aristotelesi logika helyzetével és szerepével analognak tartotta és a metafizika helyébe voltaképpen a kritikailag megalapozott természetfilozófiát tette. A megismerés bonyolult és előfeltevésekkel telt mivoltának belátása azután megint nyílt kérdéssé tette a bölcséleti alaptudomány, az első filozófia problémáját. Az alaptudomány helyét ekkor néha valami általános metodologia törekedett elfoglalni; de halvány és természetszerűen ingatag mivoltában érthetően kevés sikerrel. A metafizika is visszaigyekezett régi helyére, de a kanti kritikák, majd még inkább a pozitívizmus hatása alatt nagyon is meg volt tépázva és annyira bizonytalan volt, hogy még saját eljárási módját sem találta meg. Tárgyilag még súlyosabb érvként jelentkezett azonban a metafizika alaptudomány-helyzetével szemben az a mindjobban teret hódító felismerés, hogy a valóság a maga differenciálatlan egészében bonyolult valami, még az úgynevezett egyszerű valóságnak is különféle jellegű oldalai, határozmányai vannak; az eltérő tárgyfelelések különben sem voltak a „valóság” osztályában vagy csak gyűjtőneve alatt is összefoglalhatók. Így azután egészen természetszerűen, a bölcséleti megismerés természetes — és már kevésbé „természetesen”, de mégis végbemenő — finomodása során a legalapvetőbb lét-, avagy tárgyfelelésekkel foglalkozó tudomány, illetőleg tudománycsoport — és ebben a körben a „tisza logika” is — került az első filozófia helyére: és ha ez valóban leás a tárgy, a dolog legáltalánosabb határozmányaiig, akkor az „első filozófia” szerepét joggal és világos érvénnyel betöltheti.

Persze, hogy e célból sok mindent kell még tisztáznia az ilyen módon mind jobban saját mivoltának és feladatának tudatára ébredő „tárgyelméletnek”. Néhány ilyen legfontosabb kérdés éppen a mai vitában is felmerült.

Az első kérdés mindjárt az, hogy voltaképpen mi is az a „tárgy”, amit minden tárgyelméleti, fenomenologiai, ideologiai vizsgálódás legáltalánosabban megragad? A válasz erre általában az, hogy mindaz, ami egyáltalában megragadható, számunkra hozzáférhető, és aminék bármiféle „értelme” van, még ha az „értelmetlenség értelme” is. A tárgyelméleti irányok körében sokszor hangsúlyozták ilyen módon a különféle képtelenségek tárgyvoltát is: nyilvánvalóan a tárgyelmélet legszélesebb körének demonstrálására. De ugyanannyira nyilvánvaló hogy ezek a különféle képtelenségek különféle pozitív tárgyfelelésekkel való sajátos összertartozásuk alapján, azoknak részleges és saját-

szerű negatívumaiként — a tévedés az igazság és a belátás, az ellentmondás az azonosság, a lehetetlenség a lehetőség negatívumaként — ragadhatók meg és értelmezhetők, vagyis így szerepelnek a tárgyelmélet tárgyaiként. Így azután teljes végig gondolásban a tárgyelmélet a számunkra hozzáférhető *legalapvetőbb létfeleségek* vizsgálatának mutatkozik és a létnek, a görög *ὄν*-nak e szerint a — már Aristoteles-használta valóságelőtti — jelentése szerint nyerheti az ontologia nevet; amennyiben pedig az alapvető létfeleségek különbözőknek mutatkoznak, ez az ontologia különféle tárgyelméleti alaptudományokra bomlik. Ilyen értelemben a tárgyléteség valóban — egyes esetekben bizonyos értelmű negatívumot is tartalmazó — létfeleség: ennek pedig *egyetlen első* kritériuma megragadhatósága, azaz részünkről való hozzáférhetősége, és értelmessége, ami voltaképpen egy; mert amihez így — mint megragadók — hozzá tudunk férni, az valamit jelent, annak valami „értelme“ van, és aminek számunkra „értelme“ van, mindahhoz, de csakis éppen ahhoz, ilyen módon, azaz megragadólag, hozzá tudunk férni. Az ilyen lét *egyetlen első* tudományos kritériuma tehát számunkra való — eo ipso értelmes! — adottsága, illetőleg adhatósága; az ilyen lét még nem a „valóságos létező“, hanem bármiféle fennállás, valóság, nem tisztára semmiség: számunkra „tárgyszerű“ természete tehát egyetlen első kritériumaként *alanyi hozzáférhetőségét*, vagyis a szó legtágabb értelmében vett, bármiféle *értelmességét*, vagyis szükségképpen *értelmes adhatóságát* mutatja; e nélkül nem lehet számunkra közvetlen „tárgy“ és akkor számunkra vagy egyáltalában „nem létezik“, vagy pedig a közvetlen tárgyi adottságok közvetítésével férhető értelmesen hozzá. Az ilyen tárgyként adható „fennálló lét“ tehát még korántsem mindig „valóságos létező“: de azután természetszerűen felmerül a valóságos létezőhöz való viszonyának kérdése. Erre a kérdésre sem a fenomenologia, amely nem igen tud visszatérni a „zárójelbe tett“ léthez, sem az ezzel a kérdéssel kevesebbet foglalkozó tárgyelmélet, sem az ideológiai és tiszta logikai világot a létezésről nagyon elszakító és azt nagyrészen az érvényesség síkjára helyező pauleri bölcsélet nem tud kielégítő választ adni; Nicolai Hartmann bölcséletében is teljesen közömbös, sőt szinte ellenséges és lényegében legyőzhetetlen hatalomként áll szemben a tárgyi valóság az alany megragadó és értelmező törekvéseivel. A fő hiány mindezekben az elméletekben a létfeleségeknek sem kellő ismerete, főleg az egyedi minőségi lét természetének nemismerése vagy félreismerése: mert ennek ismeretében a valóság immár könnyen megérthető az alapvető *értelmes* létfeleségek sajátos kapcsolatának. Ezzel azután a realitás és idealitás viszonyára is fény derül, és az immár értelmes létfeleségekből álló valóságnak éppen értelmes létoldalaiban való értékteltsége, vagyis a valóságkomponensek és az értékek azonosulása által a valóság és érték viszonyának fogas kérdése is kielégítő megoldást nyer. Hasonlóképpen oldódik meg az eo

ipso értelmes lét és a lényeg egységének kérdése, amely az esetleges lét tényével igen jól összefér.

Mindezekre a problémákra, mint megoldandókra, az előadó úr határozottan és világosan rámutatott. Ezenkívül azonban rámutatott ő is, rámutattak a hozzászólók is még egy igen fontos kérdésre a „tárgyakkal“ kapcsolatban: az alanyhoz, a tudathoz való viszonyuk problémájára. Az eo ipso *értelmes* tárgy valamiféle alanyvontakozása kétségtelen, különben — ha nem volna természetes kapcsolatban valamilyen „megértővel“ — éppen értelmessége volna értelmetlen. Másrészt a változó emberi alanyok lelki funkcióitól az időtlen meghatározottságú tárgyi lényegeket függővé tenni nem lehet: ezt jól látják a tárgyelméleti irányok és érveésükkel sikerült is általában legyőzniök korunk „fejlettebb“ gondolatvilágában az ellenkező felfogás „pszichologizmusát“. A tényleges, változó emberi alany helyett azonban mégis szükségét érezték az értelmes tárgyvilág valamilyen alanyi megfelelőjének felállítását. Így jutottak a „tisztá tudathoz“ vagy „általános tudathoz“, „ideális alanyhoz“, amely azonban a „valóságosabban“ gondolkodók számára szinte fából vaskarikának tűnik. Mi ez hát? Nem más, mint Kant egyetemes alanyalkata: az egyéni emberi lélekben lévő személyes emberi szellem *egyetemesen közös alanyi vonásainak alkata*, a valóságos énstruktúra egyetemes alanyi jelentésalkata, a valóságos egyéni alanyokban meglévő egyetemes alkát teljesen jogos elvonása. Hiszen most már, hogy a valóságnak értelmes létoldalakkból való szövétségét megismerttük, a pszichikai valóságnak értelmes alanyi létvonásokból való felépülése sem mutatkozik csodálatosnak, hanem éppen a lelki élet egyetlen alkalmas megértési lehetőségének; ezen az úton jár a „megértésre“ törekvő szellemtudományos lélektan is, csak még jóval kevésbé átfogó létlátással. Az értelmes létvonásokból szövéődő egyéni lelkiségben egyetemes alanyalkat is van és ez mint „tisztá“, de még mindig emberi jellegű „tudat“ kiemelhető abból: minthogy ez már nem változandó, a tárgyi lények jó korrelátumának mutatkozik; a behatóbb vizsgálódás azután mindenestre azt mutatja, hogy a tárgyi lények időtlen, örök volta és abszolút meghatározottsága végső értelmében valóban örök-változatlan és abszolút, ősi alanyalkatot tesz fel: ez pedig csak az abszolút szellemnek még a „tisztá tudat“ fölött is lévő, persze már metafizikai létrangja, amellyel a tisztá tudat némileg határozatlan fenomenologiai megfogalmazása félig meddig szintén összefolyik. Ha ezt az összezavarást tisztázzuk és a tárgyi lényeket alapjában az abszolút ősalanytól függőnek ismerjük fel, akkor a pszichologizmust teljesen elkerüljük, de az eo ipso értelmes tárgyi lények, azaz létféleségek értelmességének szükségképi főfeltételét, Schroeder-féle „lehető gondoltságukat“ is biztosítjuk. Ezzel egyúttal az értelmes lét, közötté a logikum, valamint a pszichikum belső összefüggése is világossá válik a pszichologizmusba való tévedés nélkül: mert az értel-

mes létalakból szőtt megértő alanyi szellemi, lelki valóság természetes megfelelésében van az „értelmes“, jelentéssel létféleségből álló tárggyal vagy az ilyen értelmes létféleségekből szövődő tárgyi valósággal; végső fokon pedig alany és tárgy az abszolút, „ősertermességű“, ősi szellemi őslétből nyeri mind aktív, mind passzív értelmességű, egymásnak megfelelő létét. Ez az összefüggés végül a lét és a logikum, valamint a megismerés viszonyát is tisztázza és amannak az ismerést tárgyilag megalapozó szerepét, a megismerésnek viszont minden ismeret-tárgyiságot ténylegesen alanyi megragadásban *beteljesítő* jelentőségét állapítja meg.

*Báró Brandenstein Béla.*

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

---

BARÓ BRANDENSTEIN BÉLA: *A lét forrásai*. Budapest, 1940. Szent István Társulat. 303 l.

Brandenstein Béla báró a magyar filozófiai életnek egyik vezérlő szelleme. Hatalmas arányú műveiben (Grundlegung, Ember a minden-ségben, Bölceleti alapvetés stb.) gazdag és mély bölceleti képet bontatkoztat elénk. Részlettanulmányaiban pedig egyes filozófiatörténeti (Platon, Kierkegaard) vagy pedig filozófiai részletkutatási kérdéseket vesz rendkívüli éleslátással bonckés alá. Brandenstein filozófiai rendszere alapvető műveiből folyóiratunk olvasói előtt ismeretes. Ennek a rendszernek az idegszála Brandenstein határozott, világos fogalmazású ok-sági tana, jellegzője a dolog alkatáról szóló tanítása, és az egésznek végső értelmet ad szabatos istentana. Azonban Brandensteinnek éppen nagyobbbszabású művei nem egykönnyen hozzáférhetők minden ember számára. Alaposabb filozófiai jártasságot követelnek, jöllehet Brandenstein tanítása világos, áttekinthető, kifejezésmódja is érthető, ha a dolog természeténél fogva helyenkint elvont is. Már csak ebből a szempontból is örvendetes nyeresége a magyar bölceleti irodalomnak Brandensteinnek legújabb műve: *A lét forrásai*. Műve a szigorú tudományosság feltételeinek mindenben eleget tesz, de ugyanakkor célja volt a szerzőnek az, hogy „lehetőleg az egész tárgyalást a nagyközönség számára is élvezetes alakban” tartsa. A fogalmazást lehetőleg könnyűvé és színessé kívánta tenni, „mert azt szeretném — írja —, hogy a szó jó értelmében bölceleti olvasókönyv legyen — a művem —, melyet olvasója szívesen és mégis alapos tanulsággal forgathat”.

A lét forrásai: azokat az alapvető metafizikai kérdéseket világítja meg, melyeken mint oszlopokon nyugszik az egész tapasztalható világ, az emberi és emberen kívüli valóság. Ezek a pillérek egyben források is. Istentől és a másodlagos szellem erejéből termékenyülnek, szöknek életbe, miként a forrástól a létezés különféle kategóriái. Ezért valóban találó Brandenstein könyvének címe. Az a mód is rendkívülien megkapó, ahogyan a szerző a legnehezebb problémák árjába vezeti be az olvasót.

Felveti legelőbb a kérdést: mi a filozófia? De erre a kérdésre nem merev meghatározással felel, hanem éppen a modern ember kételkedő, de ugyanakkor tényekhez szokott gondolkodásából kiindulva érdekel-teti azt, hogy a sokszor lenézett filozófia mennyire életügye valójában az embernek. Szinte észrevétlenül kelti fel az olvasóban az érdeklődést a bölcelet kérdései iránt. További fejezeteiben is ezt a rávezető mód-szert követi. A megismerés: közvetlen élményem rádöbbsent a megismerő valóságra. De egyúttal felveti azt a kérdést is, hogy mi a valóság.



Ezen a ponton utasítja el Brandenstein a materializmust. Az, amit tapasztalok, kétségtelenül lelki jellegű. A materializmus őshibája éppen az, hogy nem tudja megmondani, hogy mi is az anyagi lényeg valójában. Így az anyagelvű gondolkodás értelmetlenné teszi azt is, ami valójában a józan szemlélő előtt értelmes. Érthető éppen ezért az, hogy a nagyobb bölcselek között mért nem találunk materialistát: minden valóságnak mélyértelmű szellemi jelentése van. Ennek a szellemi jelentésnek gazdagsága buja színpompában vágódik elénk a lelki élet vizsgálatából. Az ember lelke, benső világa olyan mélységeket, gazdagságot tartalmaz, hogy csak megbűvölten tudunk megállni előtte. Az akarás, érzelem, sőt magának az érzéklésnek a ténye szövvényes, mély jelentéssel bíró problémákat vetnek fel. A lelki élet problémáinak megoldása követeli a teljes tudat felvételét. Erről a kérdésről (Brandenstein más műveiben még nagyobb részletességgel kifejtett probléma) ebben a művében is igen kimerítően, színesen beszél. Az ember-probléma felveti az élet problémáját és szembeállít a halállal, majd elvezet szinte észrevétlenül a természet kérdéséhez. Ennek a felépítését vizsgálva, Brandenstein a már más alkalommal s más művekben részletesen tárgyalt természetbölcseleti felfogásához (a természeti rétegződés: szellemi erők műve, hatása) vezet. A magunk részéről ezen a helyen is a szerzővel együtt nyomatékosan valljuk, hogy a szerzőtől képviselt természetbölcseleti felfogás tudja legjobban megmagyarázni a tényeket. És — különösen abban a foglamazásában, ahogy ebben a művében is szerepel — rendkívüli egyszerűséggel és világossággal varázsolja életté a természet valóban élő világát. (Most nincs terünk kitérni arra, hogy a Brandenstein által képviselt természetbölcseleti felfogás valóban mennyire benne gyökerezik az emberi őshagyományokban is, a közvetlen emberi szemlélet egyszerű magatartásában is. Érdeemes lenne egyszer ezzel a kérdéssel külön is szembenézni.) Ezekből a fejtegetésekből adódnak az ember világhelyzetére vonatkozó megállapítások. Majd foglalkozik a szerző az anyag és tér, idő és örökkévalóság kérdésével. Művének utolsó fejezeteiben az okság elvét, mint a Brandenstein-i filozófia egyik központi elvét mutatja be, majd a szellem, a világ kérdését szemléli újra, most már mint világmagyarázó elvet. Végül Istenben az egész világ, minden lét végső értelmét találja meg.

Brandenstein fejtegetései mindvégig érdekesek. Annak a számára is jelentenek újat (éppen a gondolatfűzés, a problémák felvetésének sorában), aki a szerzőnek többi, alapvető műveit mind ismeri. A könyv olvasása közben együtt éljük át a szerzővel a bölcselet örök problémáit és együtt lendülünk vele végül is Istenhez, minden lét örök és ősi forrásához.

Ezúttal (mivel ezt más alkalommal megtették) természetesen nem foglalkozunk a könyv tanításaival részletesebben, a belőlük vonható következtetésekkel, vitatható kérdésekkel, esetleges ellenvetésekkel. Ezek

legtöbbjére más műveiben úgyis megfelelt maga a szerző. Összefoglalva, csak annyit mondhatunk még A lét forrásairól, hogy valóban jó és alapos „bölcseleti olvasókönyv“, melyet a kezdő bölcselető éppoly haszonnal forgathat, mint a filozófia beavatottja. *Gerencsér Istrán.*

DACQUÉ, EDGAR: *Die Urgestalt*. Der Schöpfungsmythus neu erzählt. Leipzig, 1940. Insel Verlag. 190 l.

Dacqué Edgár ismertnevű paleontológus és természetbölcselető. Régebbi műveiben is már határozottan képviseli azt a felfogást, hogy az ember nem a vége, utolsó tagja a fejlődésnek, hanem ősképe (Urbild). Ebből az ősképből fejlődtek ki idők folyamán az állati világnak különféle típusai és tagjai szétágazás folytán. (Urwelt, Sage und Menschheit, 1924.; Natur und Seele, 1926.; Das Leben als Symbol, 1928.) Dacqué eddigi műveit is jellemezte mindig az emberi őshagyományoknak tisztelőben tartása és az a törekvés, hogy ezeket az ősi emberi hiedelmeket, ezt a hagyománykincset értelmezze és kifejtse, összhangba hozza a mai paleontológia megállapításaival. Új könyve is ebből a szándékból született: „a teremtesmythos újonnan elbeszélve“.

Mit nevez Dacqué teremtesmythosnak? Azt az emberi őshagyományt, mely szerinte legtisztábban éppen a kereszténységtől őrzött kinyilatkoztatásban, a szentkönyvekben, itt is elsősorban az ószövet-ségi Genézisben foglaltatik. A mythos elnevezés nem jelent azonban Dacquénál a modernizmus értelmében vett, avagy a liberális, pozitivistá vallásfilozófiai gondolkodás módjára értelmezett lekicsinylést. Egyszerűen az emberi eredetre, az Istenhez való viszonyra vonatkozó tudást jelenti nála. Ezt az őshagyományt, a teremtes titkát törekszik közlelőbb hozni Dacqué és mintegy gnóziiséá változtatni, a szó mély értelmében: irányító tudássá.

A teremtesmythos — ahogy ő mondja — értelmezése, kifejtése közben szinte történeti sorrendben veszi sorra az embervolt, a teremtes, a bűn problémáját, az ősi emberkép, az organikus kibontakozás és népi valóság törvényeit. Szemébe néz a megváltás problémájának. Általában azokat a kérdéseket tárgyalja, melyek valóban emberi kérdések, melyek a vallásfilozófia és a kinyilatkoztatás sarkkérdései.

Isten: abszolútum, feltétel nélkül való lény. A teremtes az ő akarata, gondolatának örök kifejeződése. Vele belső kapcsolatban áll, az ő éltető akaratától függ az egész mindenség. Ennek a teremtesnek ősfarmája: a paradicsomi forma, a harmonia. Itt is minden teremteménynek ősképe, mintegy magában összefoglalója az ember, az ősemler: Ádám. Valóban mikrokozmosz. A paradicsom világában a poláris ellentétek teljes összhangja érvényesül. Minden átértzi az Istentől való függőségét. Ebbe a paradicsomi harmóniába a bomlás csíráit a szellemi voltal adott lehetőség, az önmagaállitás lehetősége veti be. A tiszta szelle-

mek — Isten teremtményei — az Istentől való elszakadás, függetlenné válás kísértését érzik. Ez a kísértés sokakat elsodor. Az önmagukba zárt szellemi, démonikus erők jelzik a harmonia felbontását. Ezeknek a démonikus erőknek hatása alá kerül az ember. Az ösbűn éppen ez az önmaga állítása, függetlenné állítása, eredménye a szétesés. Az öskép szétbomlik, ettől kezdve polusok között vergődik és nem képes újra egységbe fogni a benne feszülő ellentéteket; a benne elvileg adott harmóniát nem tudja megteremteni. Ez a szétesés azáltal is bekövetkezik, hogy az ember, a teremtett világ az idő mechanikusnak érzett egymásutánjába és a tér merevnek látott egymásmellettiségébe sodródik. Nem tudja tartani azt a poláris ritmust, ami az ősi harmóniának alapja.

Ebből a bomlásból indult meg éppen az ellentétpárok feszülése következtében az emberiség, az egész világ fejlődéstörténete. Ennek a fejlődésnek törvényei vannak. Jellemzi az állandó specializálódás, de ezzel egyuttal a mind erősebb szétesés is. Ez a specializálódás könnyen végződhetik az öskép eltűnésével, pusztulással. Ugyanezek a törvények jellemzik a népek életét is. A népeknek, a fajoknak is van kezdeti terük, kifejlődnek, vándorolnak, új élettereket hódítanak, új életlehetőségeket teremtenek, kitaranak és meghalnak. Ha túlzottan részeikre esnek, belesodródnak, kemény küzdelmek formájában más népi formák életterébe — a halál könnyebben elsodorja őket. De a népek fejlődése, alakulása mégis eltér az állatvilág fejlődésétől. Az állatvilág típusai magukat kiemerítik és kihalnak. De az ember képes arra, hogy szellemi, erkölcsi erejénél fogva felülemelkedjék önmagán, létének kötöttségén.

Ezt a felülemelkedést azonban a paradicsomot elvesztett ember a maga erejéből nem tudja végrehajtani. A megbomlott harmonia csak úgy állhat helyre, ha maga Isten hajol le a teremtményhez. Ez a lehajlás — elvileg és lehetőség szerint a legtökéletesebb módon — mint az Istennek emberré válása gondolható el. Krisztus az új teremtmény. Nem egyszerűen csak második Ádám, hanem egészen új jelenség. Egybehajlása a Teremtőnek és a teremtettnek. Ez az új valóság feloldja az ellentéteket, megteremti az ember számára a harmóniát és visszaállítja a kozmikus egyensúlyt. Legyőzi a démoni erőket és felszabadítja az embert a sodródás rabságából. Az ősi vétek így a szeretetben és a szeretet gyümölcsében oldódik fel.

Dacqué ebben a gondolatmenetben, ebben a szellemben oldja fel azokat a problémákat, amelyeket az emberi sors és a természet világa elének vetít. Ez a szellem, ez a megoldás nem gyökérte, nem idegen a vallásfilozófiától. Úgy is mondhatnók: a világmindenségnek kozmikus szemlélete. Mi volt Dacqué hatással ennek a világszemléletnek a kialakításában? Kétségtelenül legelső sorban az ősi keresztény hagyománykincs, nem utolsó sorban természettudományos szemléletmódjának felszabadultsága. De ezen túl érzik rajta a keresztény gnózis; részben a

„szigorúbb” gnózis, részben a határaiban szétfolyó gnózis szelleme is. Főleg J. Böhme misztikus bölcelete érezhető ki soraiból (maga is többször hivatkozik rá). Sok rokonságot mutat Dacqué L. Ziegler gondolatvilágával (ez a műve különösen is L. Ziegler: *Überlieferung* című könyvével). Ezt a Ziegler-i—Dacqué-i gnózist jellemzi valami fojtott, szinte feszítőerejű átfűtöttség, de ugyanakkor kegyelet az emberiség hagyományával szemben és az emberi vágyak iránt érzett mélységes részvét. Minden gnózis kísértésbe kerül, hogy az emberrel magával, az emberi tudással oldjon fel minden ellentétet, minden problémát. L. Ziegler és Dacqué gnózisa azonban nem esik ebbe a hibába. Mind a ketten meg vannak győződve arról, hogy a megváltás csak az isteni szeretet műve lehet. Dacqué istenfogalma nem egészen tisztázott vonásokat is mutat, mégis lényegében a keresztény istenfogalom bélyegét viseli. A pantheizmus szétfolyó istenfogalmától mindvégig távoltartja magát. Ugyanakkor ment marad az úgynevezett természettudományos világnézet önmagát istenítő gögjétől is. Műve végig megőrzi a tudós alázatát az élet fölöttünk és bennünk levő titkaival szemben. Éppen ezért annak a számára is gondolatserkentők Dacqué fejtegetései, aki különben nem hajlandó minden tételét elfogadni, vagy akinek számára természetbölceleti tételei is kielezetteknek látszanak.

Gerencsér István.

LITT, THEODOR: *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*. (Wiederabdruck aus den Berichten über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philolog.-hist. Klasse. 93. Bd. 1941. I. Heft.) Leipzig, 1941. Hirzel. 71 l.

Arra a fontos szerepre, amelyet az individualizáló megismerés játszik a szellemtudományokban, Dilthey, Rickert és mások eléggé nyomatékosan reámutattak. Sokkal kevésbbé tisztázott az a kérdés, hogy milyen része van és hogy lehet-e egyáltalában része a szellemtudományokban a generalizáló megismerésnek, az indukción útján levont általánosításnak? Pedig ez az utóbbi kérdés rendkívüli jelentőséggel bír nemcsak a történettudományban, hanem a szociológiában is, amelynek egyenesen a léte függ a generalizáló szellemtudományi megismerés lehetőségétől.

Theodor Littnek előttünk fekvő munkája azonban nem ennek a kérdésnek, a generalizáló szellemtudományi megismerésnek vizsgálatára irányul, hanem az általánosnak egy másik formáját, a szellemtudományok *a priori* formáit igyekszik felderíteni. E célból kutatja azokat az általános előfeltevéseket, amelyeken a szellemtudományi megismerés felépül és amelyek ekként minden szellemtudomány lehetőségének feltételeit tartalmazzák. Ennek a szellemtudományi *a priori*-nak a Kanti *a priori*-tól való különbségét a következőképpen határozza meg: „Apriorisch im

Sinne Kants sind diejenigen Begriffe bzw. Sätze, die davon Rechenschaft geben, in welche logischen Formen das vom Subjekt Gedachte gefasst sein muss, damit ihm der Geltungswert von Erfahrung beigemessen werden könne. Apriorisch in unserem Sinne sind diejenigen Begriffe bzw. Sätze, die davon Rechenschaft geben, welcher Leistungsformen das Subjekt des Denkens fähig sein muss, damit dem von ihm Gedachten der Geltungswert von Erfahrung beigemessen werden könne“. (30. l.) Az ilyen értelemben felfogott szellemtudományi *a priori* gyanánt pedig az „átélés“, a „kifejezés“ és a „megértés“ alapfogalmait jelöli meg. (33. l.)

Arra a kérdésre, hogy az említett három alapfogalmon kívül — amelyekot maga is csak az efajta fogalmak „velejenek“ (Kernstück) nevez — vannak-e még más *a priori* formái is a szellemtudományi megismerésnek, művében már nem találunk feleletet, minthogy ezeknek az *a priori* fogalmaknak a táblázatát részletesen kidolgozni nem tekinti feladatának. Sajnálunk kell azt is, hogy a szellemtudományi *a priori*-t teljesen az ismeretelmélet szemszögéből fogja fel. Éppen a szellemtudományokkal kapcsolatban, ahol a szellem nemcsak alanya, de tárgya is a megismerésnek, különösen megokolt lett volna a megismerés theoretikus szféráján túlhaladva is keresni a szellemnek azokat az általános-érvényű kategóriáit, amelyek talán a generalizáló szellemtudományi megismerés lehetőségét is megalapozhatnák.

Vitéz Moór Gyula.

SCHALLER, HEINRICH: *Die europäische Kulturphilosophie*. München, 1940. E. Reinhardt. 130 l.

„Európa kultúrájának története“ című sorozat hatodik köteteként jelent meg ez a rövid, de tartalmas munka. A szerző — joggal — a kultúra történetében látja a világtörténet lényegét, és a kultúra bőleletében az emberi öntudat legerősebb megnyilatkozását. Az európai műveltségbölcselek a világtörténet kvintesszenciáját párolták le; Schaller e kvintesszenciát párolja tovább, így valódi bölcséleti csemegét nyújt.

Igaz, párolás közben sok minden elvész. Mint minden történész, szerzőnk is egyénien ítélkezik, válogat, rangsorol. Teljességre már a mű terjedelménél fogva sem törekedhetik. De ha könyvének őszintébb címet adott volna, így fogalmazhatta volna: a XVIII. és XIX. század német és francia műveltségbölcseleiről, különös tekintettel a haladás problémájára. — Kanttal rendkívül mostohán bánik. Az angolok közül egyegyedül csak Swift-et ismeri. A pozitivizmus forrását Comte-nál keresi. Az olyan szerzőket, akiknek hatását károsnak tartja, hallgatással mellőzi. Rousseau-ról meg is jegyzi, hogy szándékosan nem ír róla, mert az olyan író, akinek olvasására kedvünk kerekedik négy lábra állni és visszamenni az őserdőbe, nem való a kultúrbölcselek közé. Valószínűleg ilyen szempontból mellőzi Kierkegaardot, az elméleti szocialistákat,

Euckent, Rickertet, Toloztojt, de Maistre-t és még sok mást is. A XX. század bölcselei közül csak Ed. Meyerrel, K. Breysiggel és O. Spenglerrel foglalkozik.

Amit azonban ad, az nagyrészt meglepően objektív és találó. Alapvető meglátása, hogy a kultúra az ember fejlődése, tudatosodása körül mozog. Ezzel ugyan kissé szűk kört von a kultúra bölcséletének, de kétségtelenül a lényegre tapint. Szépen igazolja azt a tételét, hogy a haladásba vetett hit végül is mindig vallásos jellegű. E hittel nincs ellentétben a kulturális ciklusok elmélete. A haladás és a körmozgás összetevődik, a haladás csigavonalban (és csigalassúsággal) történik. Meglepő, hogy a fejlődés, haladás gondolatának ilyen tiszta látása mellett nem vesz tudomást az aristotelizmusról, amely minden fejlődés-elmélet öse, s Ágostonon keresztül a skolasztikába is belévitte a haladás eszméjét.

A munka legérdekesebb részének Renan, Burckhardt és Nietzsche finom és találó méltatását tartjuk. Renan — úgymond — nem szabad teológusnak tekintenünk, mert a szigorúan vett vallás iránt nem sok érzéke volt, de annál nagyobb történésznek, a szellemi fejlődés finomabb árnyalatai leírójának. Hozzátehetjük, hogy a tudomány etikájában is kitűnő fogalmazásokat hozott.

Szerzőnk nagy szeretettel és megértéssel rajzolja Burckhardt arisztokratikus, nemes klasszicizmusát, mély belátását a történelem titkos mozgatóerőinek világába.

Nietzschét igyekszik lélektanilag megérteni, részben abból, hogy elkészíri ház atmoszférája ellen lázadt, részben szenvedéseiből. E'sősorban, mint pszichológust, a kultúra jelenségeinek nagy megértőjét és megvilágítóját értékeli. Röviden, világosan szól szertelenségeiről és igazságtalanságairól is; különösen azt veszi tőle rossz néven, hogy bár ismerte Bachofent és sokat vett tőle, mégsem hivatkozik rá.

A munka befejezésében Schaller, igazi humanista szellemben, rámutat arra a kapcsolatra, amely a vallás és a kultúra között mindig fennállott, és a „két antikvitást“, a bibliai és a hellén antikvitás alapvető jelentőségét igazolja a mi kultúránk számára is. A vallást egyébként nem tekinti résznek a kultúrában, hanem a kultúránál magasabb értéknek minősíti.

Rendkívül tanulságos összeállítást ad a kultúra szenvedő hőseiről, vértanúiról. „A kultúrát mindig üldözik, mert mindig kisebbségben van és mindig megveti a brutalitást.“ A kultúra alkotója, a nagy ember, éppen nagyságánál fogva örökké magányos, meg nem értett ember. Az üldözés, a megnemértés nem mindig véres, de valamilyen formában elkerülhetetlen.

A gondolatébresztő, érdekes könyvecske heurisztikus értékét az is el fogja ismerni, aki nem mindenben helyesli módszerét.

*Ercsi Gábor.*

MÁTRAI LÁSZLÓ: *Élmény és mű.* Budapest, 1940. K. M. Egyetemi Nyomda, 201 l.

A szerzőnek ez a könyve korábbi törekvéseinek és főbb eredményeinek összefoglalását és egyúttal további munkásságának célkitűzéseit tartalmazza. Mindenekelőtt az élményfogalom karakterologiailag és szellemtörténetileg használható jelentését igyekszik megállapítani és abban a szellemtörténet nyomán az egyénnek egész világnézetére kiható és egyetemes szellemi jelentőségű lelki jelenségét látja. Az élmény szellemileg értékes és ezért társadalmilag jelentős kifejezése a műalkotás. Az alkotással kapcsolatban Mátrai a zsenikérdést is vizsgálja, de mint „hiedelmet” elutasítja: kíváncsian lenne, hogyha később mégis jobban bohátozna a teremítő szellemi egyéniség kétségtelenül rendkívüli sajátosságába; finom elemzőképessége akkor alighanem több különleges valószínűséget látna és láttatna meg a zseni-alkatban, mint amennyit most ismer. Ámde itt is már elválasztja a valódi, azaz értelmes és érthető szellemi alkotásra képes lángészt az önmagába visszaeső, szellemileg elsorvadó örülttől; a kultúra szellemi erejét az igazi egészség-erőnek minősíti, kultúraellenes törekvésekkel szemben: a szerzőnek ez a gyökeresen helyes felfogása az élet és a szellem alapvető összefüggéseibe való jó belátását igazolja. Az alkotás lélektanára vetett futólagos pillantás után — inkább annak hiányát, mint meglétét látja — a tipológiával foglalkozik részletesebben és tanulságosan összeveti sok típusban fő típusfogalmait; majd kritikai intermezzo címén Sorokin kultúr-tipológiáját ismerteti és szellemes kritikával szétzseddi. Mátrai maga az alkotás megértésére az alkotó tipológiáját tartja legfontosabbnak és a tipologia célját nem a típusalkotásban, hanem a típusok megértésében jelöli meg. Saját típusában, hasonló felfogású elődökre építve, közvetlen és közvetett típust különböztet meg mind az *élmény*, mind *mű-kifejezése* tekintetében. Ilyen módon az élmény és a mű viszonyában négy művészi alaptípust nyer, a közvetlen élmény közvetlen és közvetett kifejezését, valamint a közvetett élmény közvetlen és közvetett kifejezését, illetőleg kifejezőjét: e négy típus illusztráló példáiként Balzac, V. Hugo, Flaubert és Proust emberi és írói egyéniségét jellemzi. Ezek az elemzések igen finomak és e gazdag életű emberek lelki világának filozófikus szempontú megvilágításai. Az alapul szolgáló típusban is bizonyosan értékes; csak arra kell a szerzőnek ügyelnie, hogy az emberi lélek nem fogható csupán típuspárokbá, hanem annak sokrétűen egyszerű alkatát sok más — és nemcsak kettős — típusfeleség is jellemzi; ezek főleg a kultúrfilozófiai karakterologia szempontjából gyakran fontosabbak az itt kidolgozott típuspároknál. Ha Mátrai tipológiáját ilyen irányban továbbépíti, kultúrlélektani és kultúrfilozófiai megértésének és megértetésének további nagy kiszélesítése és elmélyítése válik lehetővé és várható. Irodalomelméleti tipológiai vizsgálataiból máris filozófiailag és szellemtörténetileg egyaránt érdekes és értékes

irodalomesztétikának, valamint az alkotás kultúrfilozófiájának egyes alapvonalai bontakoznak ki: Mátrai szellemi alkata igen alkalmas arra, hogy ebben az irányban átfogó jelentőségű művel ajándékozza majd meg filozófiai szemléletünket és irodalmunkat.

Báró Brandenstein Béla.

NYÉKI KALMAN: *Vallás és faj*. Budapest, 1941. Szent István Társulat. 513 l.

Örvendets jelenség, hogy a magyar tudományos életet a háború sem bénította meg. Eppen a vezérkedő tudomány, a bölcsélet tud teremni ezekben a nehéz időkben is értékeket. Ilyen értékes művel gazdagította a magyar szellemi életet Nyéki Kálmán is. Istennek és a népfajoknak viszonya kétségtelenül érdekes vallásbölcseleti probléma. Mai formájában a XX. század vetette fel, a XIX. század természettudományos jellegű világnézetének hatása, de ugyanakkor bizonyos kieleveződése nyomán. Rosenberg, Hauer, mint a német vallási mozgalom, a faji vallás hirdetői, a szó szoros értelmében, de nem minden melléktől mentesen, „korszerű” jelenségek. A vitalista bölcseletnek vallási téren való öntudatos megfogalmazói az Isten és ember viszonyának — divatos kifejezéssel élve — átértékelői. Ezzel a filozófiával természetesen leg harcba bocsátkozik a „lét” filozófiája, a szellem értékét valló gondolkodók, de szembefordulnak ezzel az immár vallássá válni készülő világnézettel a kinyilatkoztatott igazságokat valló, abszolút értékekben hívó vallásos gondolkodók is. Ezért van az, hogy a faji vallás kérdéséről ma pro és contra széleskörű vita folyik. A vita mélyén tényleges kérdés rejlik: mi a viszonya Istennek az emberhez, szabatosabban a néphez, fajhoz. Ha az Abszolútum függvénye a fajnak, földi kereteknek (végső fokon az embernek), akkor azt kell mondanunk, hogy az Istenség nem független az embertől. De akkor hol az Abszolútum? Olyan kérdések ezek, melyeknek érdemes a szemébe nézni.

Erre a szembenézésre vállalkozik Nyéki Kálmán. A problémát elsősorban történeti oldalról veti fel. Műve elsősorban válasz Rosenberg, de legfőképpen Hauer műveire. Ezzel bizonyos nehézségek is önként adódnak. Legtöbb válaszadás egyoldalú. Nyéki könyvének is hibája az, hogy helyenkint inkább vitatkozó, mint igazságot felfedő. Ez nem jelenti konklúziói helytelenségét, csupán azt, hogy egyes tárgyilag mellékes kérdések a vitatkozó magatartás miatt túl nagy fontosságot, más fontosabbak meg periférikus jelleget kapnak.

Nyéki könyvének gondolatmenete a következő. Először megvizsgálja a vallás és faj viszonyát lélektani alapon. Arra a következtetésre jut, hogy nem lehet szükségszerű összefüggést megállapítani néplélektani alapokon egy-egy vallásrendszer és egy-egy faj között. Ezután bölcséleti módszerekkel cáfolja a vérvallás isteneszméjét és azt mint egyoldalú, pantheista eszmét elutasítja. A Hauer-féle isteneszme ugyanis



tagadása a személyes Istennek, s Isten világfölöttiségének elhomályosítása az immanencia rovására. A következő fejezetekben inkább vallástörténeti, illetve fajtörténeti alapon veszi szemügyre Nyéki a vallás és faj viszonyát. Először Eurázia főbb kultúrnépeinek fajtörténetét vizsgálja, majd ugyancsak a főbb kultúrnépek vallástörténetét. Az egyes népek faj- és vallástörténetének összevetéséből arra a megállapításra jut, hogy a faj és a vallás között nincsen szükségszerű összefüggés. Gyakori eset ugyanis az, hogy azonos fajtájú népeknek eltérő vallásuk van, és megfordítva. De ha így nincs is a szerző szerint szükségszerű összefüggés faj és vallás között, mégis elismeri azt, hogy a fajiság, a vér befolyásolhatja a vallásos élmény megfogalmazását és színezését. Eppen ezért a keresztény vallás sem zárkózik el a faji igények elől teljesen, csak azt hangoztatja, hogy az Abszolútum fogalmát a maga mivoltában nem lehet a relativumot jelentő fajtól függővé tenni. Az örök tárgyi igazság átélési formája lehet eltérő, de maga az igazság csak egy lehet.

Nyéki komoly tudományos felkészültséggel fog hozzá tétele bizonyításához. A maga egészében, lényeges vonásaiban el is fogadhatjuk végső konklúzióját. Gondolatmenete is lényegében helytálló. Szabadjon azonban éppen a mű tudományos értékére való tekintettel egy-két megjegyzést tennünk.

A mű első részében (lélektani-bölcseleti rész) erősen zavaró az, hogy a szerző sokszor majdnem egyoldalúan egy-egy (főleg német) vezérkönyv hatása alatt áll. Ennek eredménye bizonyos egyenetlenség, mely a könyv szerkezetében is nyomot hagy. Talán hibájául róható fel az is, hogy egyes kérdéseket egészen könnyedén intéz el (pl. a panteizmust), Klages filozófiáját pedig mintha nem egészen jól értette volna. Mindennek az egyoldalúságnak talán legfőbb oka az, hogy túlságosan apologetikus módszert követ. Teológiai szempontból csak sajnálni tudjuk, hogy nem használta ki a faj és vallás, a népi vallás helyes értelmezésének azt az ősi keresztény tanítást, mely minden népnek vezérlő anglyalt ad. Termékeny szempontokat kapott volna pedig ebben a tanításban a faj és vallás viszonyának tisztázására.

Véleményünk szerint Nyéki könyvének sikerültebb része a vallástörténeti rész. Általában jó forrásmunkák alapján, szabatos formában ismerteti az egyes népek vallását. Bizonyítási eljárása jó. Azonban hiánynak kell tartanunk, hogy a bizonyítás szempontjából döntő fontosságú ősi vallási képzetekkel nem, vagy alig foglalkozik. Már pedig ha a szerző kimutatta volna, hogy az ősi vallási képzetek minden fajtánál azonosak, akkor elvileg egy csapással megoldotta volna a kérdést. A misztika Nyéki által adott értelmezésén is lehetne vitatkozni. Inkább csak elírásnak kell tartanunk azt az állítását, hogy a középkori misztika megalapítója Szent Bernát (376). Fr. v. Hügel nem protestáns, hanem katolikus vallásbölcselet volt. Teológiaiilag az sem biztos,

hogy a pogány misztika teljesen önerőre épülő misztika. Az úgynnevezett főbb kultúrnépek sorában is több helyet foglalhattak volna el az ú. n. turáni népek. Ezeknek is volt, igaz, ma még nem mindenben tisztázott, de feltétlenül értékes vallási képzetviláguk. De meg éppen az ú. n. turáni népek igen alkalmasak lettek volna annak a bizonyítására, hogy a faj és vallás között nincs szükségszerű összefüggés.

Ezek a megjegyzések azonban nem vonnak le Nyéki művének értékéből. Sőt, nyugodtan mondhatjuk, olyan hibák, melyeket elkerülni nehéz lett volna. Ennyire sokágú problémánál mindenki ki van téve annak, hogy egyes kérdésekben nem tud egészen helyesen tájékozódni. Nyéki művében éppen az az érték, hogy általában jól megtalálja és értékeli az irodalmat. Világos okfejtéssel bizonyítja tételét. Mindent egybevéve azt kell mondanunk, hogy Nyéki Kálmán könyve határozott nyeresége a magyar tudományos irodalomnak. Vitát kelt, gondolatot serkent és ami a legfontosabb: bátran szembe mer nézni a kérdésekkel.

F. V.

*Szemelvények dr. Finkey Ferenc nyug. koronaügyész, tiszt. egyetemi tanár kisebb szakdolgozataiból. 1890—1940. Budapest, 1940. A szerző kiadása. 155 l.*

Az előttünk fekvő könyv nem önálló munka, hanem maga az élet, a tudományos és gyakorlati jogi pályán fél évszázadot eltöltött életnek, az egyik legmagasabb közjogi méltóságot betöltött tudós életének keresztmetszete. Mint a szerző is megemlíti bevezetésében: önéletrajzának, szellemi fejlődésének vázlata, mely egyúttal öngazolás is. Öngazolása a tanári pályától elszakított szerzőnek, ki e sorsalakulás ellenére is végig hű maradt a tudományhoz s kitart annak elvei és eszményképei mellett.

Tulajdonképen büntetőjogász. Így a tanulmányok nagy része az anyagi büntetőjog és a büntető perjog hatalmas jogterületeit öleli fel, az itt felmerülő végtelen sok súlyos problémára ad megnyugtató választ. De a kiforrott tudós nem lehet sohasem egyoldalú. Szép számmal foglalnak helyet a tanulmányok között bűnügyi, lélektani, karakterológiai, bűnügyi politikai problémákat fejtegető dolgozatok; foglalkozik jogbölcselettel és a jogi oktatásügy keretébe eső problémákkal, — míg a kötet második része beszédek és visszaemlékezéseket tartalmaz.

A mélyenjáró tanulmányok közül sok már elvesztette aktualitását, de tudományos értékük örök. Mint ahogy örök az a probléma, mely a jog sajátos polaritásából adódik: a jog mint a tudomány tárgya és a jog megvalósulása s megvalósítása a gyakorlati életben, tehát a jogalkalmazás. A jogtudomány, a jurisprudentia és a gyakorlati jogalkalmazás relációja áthághatatlan mélységeket teremthet és e két disz-

ciplina látszólagos diszparát jellege néha megoldhatatlannak látszik. Az egyik előtt a tökéletes, abszolút, az örökérvényűség igényével felépő igazság áll elérendő ideálként, míg a másiknak, mely a változó életformákat, időleges életviszonyokat szabályozza, az örök problémája, vajjon a gyakorlati jogász szemlélete túlmehet-e a tételes törvény meghatározta és emberi szempontokat a maguk szubjektivitásában igazságtalanul érintő korlátokon? — A szakdolgozatokból egy nagykonvenciójú egyéniségnek a jog e sajátos kettősségét harmónikus egységben feloldódó élettevékenysége tükröződik vissza, mely élettevékenység a legmagasabb nívón tudott helytállni mind a jognak tudományos műveléséért, mind pedig annak éppen a tudomány megállapította életideál aspektusából is értékelt gyakorlati alkalmazásáért vívott harcokban. Pedig ezek a harcok kényes és felelősségteljes jogterületeken, főként a büntetőjog és jogbölcselet, valamint a kriminálpszichológia területein folytak le. Embertársaink immateriális, felbecsülhetetlen erkölcsi értékei, valamint az örök jogideál minél inkább megközelítése volt a tét. És ezen élettevékenységnek valamennyi problémakört a maximális érték-mérőnek adekvát módon sikerült megoldania.

A mostani fiatalabb jogásznemzedék talán nem is lehet méltó arra, hogy a nagy tudós, a bölcs ítélő végtelen gazdagságú szelleméből fakadt ezen értékek felett bírálatot mondjon. A jelen és a jövő jogász-nemzedék — az ifjú tudósok és a kezdő gyakorlati jogászok egyaránt — csak mély hódolattal állhatnak meg illusztris elődjük műve előtt, akire méltán ráillik a jogtudomány egyik büszkeségének, néhai Grosschmidt professzornak örökbecsű mementója: „Csak a hazáját igazán szerető, annak eszményképeiben élő és álmódó ember lehet a szó valódi és nemesebb értelmében jogász.”

*Zemplén Elemér.*

HALASY-NAGY JÓZSEF: *A politikai tudomány kezdetei.* Platon és Aristoteles. — Budapest, 1942. Parthenon. 93 l.

A hellén géniusz szellemi hagyatéka örökké aktuális marad minden kultúrnép számára. Ezen szellemi hagyatéknak a társadalmi és egyáltalában a közösségi életet érintő alapos keresztmetszetét kapjuk egy mai tudósnak a multa visszatekintő, de a jelent is meglátó szemléletében.

Ez a szemlélet mélyre tud hatolni. A görög szellem mindennemű és az utókor számára fentmaradt megnyilvánulásában, különösen pedig vezéralakjai, Platon és Aristoteles, több mint tudományos értékű gondolatlefejtéseiben a sajátos görög lelket tudja felismerni. Azt a görög lelkiséget, mely a politikai élet partikularizmusában, a városállamoknak az elsőségért vívott állandó küzdelmeiben élte ki magát s melynek vívódó diszharmóniájában kell keresnünk „a polis” bukásának indokait s ezzel együtt az egész görög kultúra hanyatlását. Viszont jól látja ez

a szemlélet, hogy éppen ezek a forrongó külső adottságok tudták nyújtani a legerősebb ösztönzést a görögség szellemóriásainak a politikai attitűdformák eszményének elméleti kifejtésére.

A görög lelkiség azonban természetesen nem jelenthetett egy zárt, homogén egységet. És talán nem véletlen, hogy ezt a lelkiséget legpregnansabban kifejező vezéregyéniségek éppen ebből a lelkiségből kinövő politikai szemléletnek két ellentétes pólusán foglalnak helyet. Ideát és valóságot; az első Platon, a második Aristoteles.

A világtörténet minden korszakában az államvezetés a legreálisabb emberi ténykedések közé tartozott s természetes, hogy a politika, mint az államról szóló tudomány, szintén a racionális valóság síkján mozgott. Platont, a nagy kezdeményezőt azonban lelkének sajátos struktúrája más irányba terelte. Először filozófus volt s csak azután politikus, kinek elképzelésében a helyes államrend egészen különös jelleget öltött. Aki a valóságon túl a minden valóság örökkévaló mintáit, az ideákat látja és keresi, az nekünk kissé idegen módszerrel, kissé elérhetetlennek látszó elgondolással törekszik a tökéletes állam képét megrajzolni. Programjában döntő helyet foglalnak az erkölcsi eszmények: „az erkölcsi idea fölötté áll a politikainak. Ezért nem revolúció Platon programja, hanem reformáció: a polgárok lelkének megújulását kívánja. S mert nem az anyagi valóság és az intézmények vonalán, hanem lélekben és erkölcsben építi fel az igazságosság államát, azért több mint politika az, amit csinál: igazi filozófia.“ (21. l.) — Ez az irracionális államkép nem utópia, hanem egy régmúlt valóságnak Platon lelkében újjászületett felidézése: az állam mítosza. Azé az államé, melynek tökéletessége, harmóniája és talán elérhetetlensége után vágyakozik a zilált, rendezetlen, dúlt-korrump athéni világban élő Platon. „A Politeia ennek a vágnak ad hangot. Az ember és a kozmosz ősi harmóniája után kiált benne a lélek. Ez az egész platoni filozófia értelme s ezért van ennek alapvető politikai színezete.“ (41. l.)

Aristoteles politikai szemlélete már más síkon mozog. Mert míg Platon eszményeinek megfelelően szeretné alakítani az államot, addig Aristoteles a meglévő politikai irányelvekre kíván reámutatni... „Platon politikai műveiben az eszményi állam mítikus képe az uralkodó, Aristoteles Politikája azonban a hellén polis tipológiája.“ (60. l.) Platon szocializmusával szemben Aristoteles politikai felfogásában az egyén centrális helyet foglal el s ez az individualisztikus szemlélet azután végső konklúziójában a politikától idegen területre, az etika területére nyúlik át. Az aristotelesi közösség egyetlen hivatása az egyén boldogítása, mely így kizárja, hogy az államnak egyénfeletti értéke lehessen. Viszont az egyénekből összetevődő közösség csak az egyén etikájának alapján állhat meg, így az etika folytatását nyeri a közösséget vizsgáló politikában. Az aristotelesi államgondolat tehát annak felismerését fejezi ki, hogy az állam az egyének, a polgárok jólétének

biztosításával, azoknak az erény és boldogság útján való megtartásával maga is erkölcsi feladatot teljesít. Értékét és rendeltetését pedig ebben az erkölcsi mivoltában találjuk meg.

Platon és Árisztoteles szellemi hagyatékának örök aktualitása különös jelentőséget nyert a modern államalakulások korszaka óta. És mindenkinek éreznie kell, hogy ez a jelentőség napjainkban csak fokozódik. Meggyőző erővel mutat rá a szerző Platon programjának a szellemi Európát is érintő végtelen mélységű meglátásaira, de ugyanakkor arra is, hogy sem az elméleti politika művelője, sem a gyakorlati politikus, aki az államférfiú szellemi magaslatára vágyik, nem mehet el tanulság nélkül Árisztoteles műve mellett sem. — Ezért érdemes volt e kis munkát megírni és nagyon érdemes elolvasni is.

*Zemplén Elemér.*

RÉVAY JOZSEF: *Ókori író — mai olvasó.* Parthenon Tanulmányok 2. Kiadja a Klasszikus Műveltség Barátainak Egyesülete. Budapest, 1942. Franklin. 8°. 96 l.

Ennek a kis könyvnek a célja, a szerző szavai szerint, „megmutatni, hogyan keresse, nézze és olvassa a mai embere az ókori íróit és írásait“, „megmutatni az örök tükröt, amelyben minden kor felfedezheti a maga arcát, a maga gondolatait, örömeit, bánatait, eszményeit“. Már ezekből a szavakból is kitűnik, hogy a szerző meg van győződve a görög-latin ókori klasszicitásáról, arról, hogy annak irodalma, művésze, szelleme „örökké időszerű“. Az időszerűség hangoztatása azonban azt is mutatja, hogy ezt a klasszicitást hogyan értelmezi: nem megközelíthetetlen, merev élettelenségnek, hanem ellenkezőleg: minden kor emberének számára érthető, átérezhető, általában érvényű emberi életnek. Hogy a mai ember ezt nem érezheti át olyan közvetlenül, annak az oka először a nyelvi nehézség. De nem szabad fenntartani a klasszikus ókori szellemének az ismeretét azok számára, akik értik a klasszikus nyelveket. Szükség esetén meg kell elégednünk (a szerző jól tudja, hogy rezignáció is van ebben a megelégedésben) a fordításokkal. Ezért mindenképp igen tanulságos áttekintést ad a klasszikus írók magyar fordításairól, a XVI. századtól a mai napig és egy-egy író említésével a magyar fordítására is utal. De a nyelvi nehézségeken kívül az is megnehezíti a modern olvasó számára a klasszikus írók elmélyülő olvasását, hogy az azonos emberi tartalom sokszor más, számunkra szokatlan formákban nyilatkozik meg. A modern olvasót az ókori élet különböző tárgykörébe be kell vezetni, hogy annak jelenségeit helyesen megítélhesse, igazán megérthesse; ezt akarja megtenni ez a kis könyv. Nagy érdeme, hogy e mellett az igyekezete mellett nem modernizálja az ókori szerzők felhasznált helyeit, idézeteit, gondolatait, hanem inkább

megmutatja, hogy a modern életben is mennyi ókori érték, ókori hagyomány él tovább.

A könyv nemcsak kiváló bevezetés az ókori írók világába, hanem egyben ösztönzés is azok tanulmányozására.

*Ivánka Endre.*

HÖTSCHL, CALLIXT O. F. M. CAP.: *Das Absolute in Hegels Dialektik*. Paderborn, 1941. Ferd. Schöningh. 186 l.

Már a szerző nevéből is következtethetünk arra, hogy ez az alapos tanulmány az aristotelesi újskolasztiának kitaposott, biztos és kézzelfogható eredményekhez vezető ösvényeit járja. A szerző nem tagadja meg ugyan a szellemtörténeti, egzisztenciális vagy pragmatikus szemléletmód jogosultságát sem, de úgy gondolja, hogy a célhoz csak „spekulatív-rendszeres“ vizsgálat vezet. Maga Hegel is csak ilyet tartott volna alkalmasnak, teszi hozzá, de ebben, úgy érezzük, nem lehet egyet-értenünk vele.

Álláspontját azonban művének elolvasása megérteti velünk. Célja ugyanis az, hogy Aristotelest és Hegelt, vagy inkább módszerüket egybe-esse, mintegy kibékítse a valóban közös Isten-fogalmon keresztül, mely mindkettőnél önmagát elgondoló tiszta lét. Ehhez elsősorban Hegel problémáját kell megvilágítania, mert ő az ismeretlenebb, a nehezebben megközelíthető.

Hegel főműveiben az Abszolútum nemcsak uralkodik a dialektikán, hanem mintegy szükségszerűen létrehozza azt. Ezért kell megvizsgálni, vajon a dialektika az Abszolútum *módszere* maradt-e csupán? Az Abszolútum a dialektikus módszeren át tárggyá lett, önmaga megvalósulása, a világ. Így értendő, mikor N. Hartmann ebben a tételben jelöli meg a hegeli filozófia alapját: „Das Absolute ist Objekt“. A módszer a dialektikus kibontakozás közben ontikus határozmányokat is nyert, mert logikai forma létrehozó jellege van, s ebben megegyezik a tartalmak „valóság-dialektikájával“. Itt is ott is *valami*, a nélkül, hogy azonosságát elvesztené, *mássá* lesz, s az alap az ellentmondás. Az ontikus határozmányokkal rendelkező dialektika mindenütt egységes tényezőként lép fel a dialektikus „tántorgások“ között átlátszó és egyszerű nyugalomnak megmaradt szintézissel, az Abszolútummal, úgyhogy végeredményben nemcsak az Abszolútum dialektikájáról, hanem a „dialektika Abszolútumáról“ is jogos beszélni. Így épül ki Hegel rendszere, melynek cél gondolata az Abszolútumtól való függés. A vele összefonódott dialektika a gondolatok és létfokok előállítását nem gondolja ki, hanem tapasztalja. (145. l.)

Az utolsó fejezet tartalmazza szerző főproblémáját, Aristoteles és Hegel viszonyát. Sok egyezést mutattak ki már eddig is bennük, a szerző is rámutat néhányra. Mindkettőre jellemző a létezőnek nagy alapkategóriákba való beosztása, az egész primátusa a részek fölött,

főleg pedig az önmagát elgondoló Istennek (Nous) központi gondolata. De éppen az Isten gondolatából adódnak legfontosabb eltérések is, az Actus Purus és a dialektikus Abszolútum természetének megfelelően. Ezért vannak egyformán hangzó tételeiknek alapvető különbségeik. Pl. a megismerő és megismert azonossága Hegelnél reális, Aristotelesnél intencionális azonosság. Vagy hogy két dolog sohasem egy, vagy különben az egyik nem az, ami — Aristoteles bölcséletének egyik legfontosabb tétele, Hegel számára pedig csak a nem metafizikus értelem foka stb. Módszerük sem ellentmondó (erre maga Hegel hivatkozik). Az első aristotelesi lépés, a közvetlen tapasztalás: tézis; a szójelentések és vélemények kritikája: antitézis; végül a dolog minden mozzanatát összefoglaló fogalma: szintézis.

Jogosan merül fel tehát a kérdés, vajjon szükséges-e az aristotelesi és hegeli gondolkodás olyan merev szembeállítás, mint amilyen szokásos? Nem gazdagíthatja-e az utóbbi az előbbit? Ha igen, akkor ez bizonyára nem a dialektikus szellemi magatartás, az ellentétekben való gondolkodás átadásában áll, hanem néhány negatív és tartalmi vonásban. Negatív a Hegeltől átvett szellemi magatartás megnehezíti az utat a „szűk, dogmatikus“ vagy a „matematikai-deduktív“ gondolkodás számára, tartalmilag pedig új tárgyakat ad az aristotelesi gondolkodásnak. Aristoteles ugyanis minden tárgyhoz a tárgy sajátos módszerével akar közeledni. S ha vannak olyan tárgyak, amelyeknek megközelítése éppen az „ellentmondásból kiinduló gondolkodás“, a dialektika által lehetséges legjobban, akkor azoknál a módszer tartalmi gazdagodást adhat az aristotelesi gondolkodás számára is. Ilyen tárgy például a szellemi, társadalmi élet. Ennek megfigyelése, mint egyáltalán a történelem nagy iskolája a görög gondolkodó számára még nem volt annyira nyitva, s így nem láthatta a tudatélet vagy a történelmi folyamatok sajátosan dinamikus jellegét, s ezért a dialektikus módszer különös alkalmasságát sem ezek vizsgálatára.

Befejezésül még azt is felvethette volna a szerző, vajjon mit adhatna az aristotelesi gondolkodás a hegelinek? És ha azt is megvizsgálta volna, melyik bír erősebb érzékkel a valóságok világa iránt, erre a kérdésre is feleletet kaptunk volna könyvében. *Vajda György Mihály.*

SZEMERE SAMU: *Filozófiai tanulmányok.* — Budapest, 1941. Arany János rt. 421 l.

E kötetben tizenkilenc különféle tárgyú, kisebb-nagyobb dolgozatot talál egybegyűjtve a filozófus kutató s a filozófia nagy kérdései és nagy képviselői iránt érdeklődő olvasó. Az 1940-ben keletkezett *Történetfilozófia* kivételével 1908 és 1938 között jelentek meg folyóiratokban, emlékkönyvekben, néhány közülük napilapok ismeretterjesztő rovatában. Egybegyűjtésük és újból való közrebocsátásuk nem volt fölösleges, sem időszertűlen éppen ma, amikor nem egy jól megírt

magyar filozófiai mű sikere, nem egy filozófiai tárgyú felolvasás és előadássorozat szépszámu hallgatósága bizonyítja művelt közönségünk élénk érdeklődését az élet, a világ és a sors ma oly égetővé lett, annyi töprengést keltő problémáival szemben. A szorosabban vett tudományos kutatás állandó munkáján túl ez az időszerű és szélesebbkörű, szinte nyugtalan tudásvágy okvetlenül ápolásra érdemes és megfelelő táplálékot kíván: nem tudománynpszerűsítést, hanem e kötet szerzőjéhez hasonlóan oly írókat, akik nem képesek talán akarva sem másképen mint világosan, de szépen is írni, mert alaposan ismerik és világosan látják, de szeretik is, nemcsak hideg tárgynak, pusztán ténynek tekintik, amiről írnak. A jelenségeket szerzőnk az értékfilozófus szemével nézi. Quo valet: e fő kutató kérdést próbálja ki rendszerint azokon a változatos tárgyakon, amelyekkel tanulmányaiban foglalkozik.

A kötetet tartalomjegyzéke és első átlapozása két részből állónak mutatja. Az első, kisebbik részben (6—166. l.) hat hosszabb lélekzetű tanulmány boncol egyes tudományelméleti, esztétikai és pedagógiai kérdéseket, önálló, új megoldásuk kísérletét rendszerint régibb, vagy ma is elterjedt elméletek elemző bírálatára építve. Ezután időrendben, a renaissancától korunkig, következik tizenhárom tanulmány: részben nagy vonásokkal megrajzolt, összefogó képek (Kant, Hegel, Bergson, Spengler), részben tüzetesebb jellemzések (Spinoza, Schleiermacher, Schopenhauer) nagy bölcselők világszemléletéről, Szép végakkorddal zárják e részt (167—421. l.) s az egész művet a Bánóczi Józsefről és Alexander Bernátróiról szóló megleghangú, kegyeletes megemlékezések.

Mint mai magyar bölcséleti irodalmunk e két utóbbi üttörőjének, szerzőnknek figyelmét is nagymértékben magára vonta a művészetek, a költészet és a pedagógia tartománya is. De velük együtt jellemzi őt az a történeti gondolkozás és beállítottság is, amely szeretettel és megértéssel mélyed el nagy gondolkozók egyéniségébe és eszmevilágába. Szemere Samu munkássága túlnyomóan filozófiatörténeti jellegű, főleg az újkor körében. Ismerjük és becsüljük Giordano Brunóról írt, a M. T. Akadémia kiadásában megjelent kitűnő monográfiáját (1917) s azokat a tudományos arcképeket, amelyeket *A jelenkori filozófia főbb irányai* c. műve (1923) Mach, James, Husserl, Rickert s a jelen kötetben rövidebb ismertetéssel szereplő Bergson filozófiájáról nyújtott. Már célzást tettünk arra a benső kapcsolatra, amely szerzőnknek négy évtized zajtalan és szorgalmas elmélyedésében megérintett filozófiai alapszemléletét Windelbandnak (a jelen kötetben I. az *Értékfilozófia* c. tanulmányt) és heidelbergi utódának, Rickertnek értékelméleti felfogásához fűzi. Mily fontos és termékeny hatással volt ez az új értékelmélet a történettudomány új irányára, fölösleges részleteznünk. Csupán meg akartam itt említeni névszerint a két, magyar és német filozófuspárt, akik szerzőnknek mind gondolatirányára, mind tanulmányai körére és történeti szemléletére nagy hatással voltak.



A valóságtudományokat Windelband és Rickert megállapítása tudvalevően az értékmentes, csupán a tiszta igazságértéknek felelős természettudományok és az értékre vonatkoztató kultúr- vagy történettudományok csoportjára osztja. E logikai jellemzést építi tovább szerzőnk e kötet legelső darabjában (*Tudományos gondolkodás és filozófiai gondolkodás*: németül is megjelent). A filozófiáit mint „értéktől meghatározott gondolkodást” állítja harmadikként az említett kettő mellé s amidőn ezt egyes filozófiák történeti példáin törekszik igazolni: a rendszerek tipológiájához is termékeny szempontokat nyújt. Szorosan csatlakozik ehhez *A művészet mint valóságértelmezés* alaptétele: a tudomány elvont fogalmakkal foglalja össze a jelenségek lényegét, a művészetek konkrét, szemléletes formában, de szintén *értelmezik* a valóságot, mint a filozófia is szemben a leíró és magyarázó tudományokkal. Az utánzási és a kifejezéstani elmélet egyaránt hiányos képet ad a művészetről. — Az esztétika köréből külön két tanulmány foglalkozik még a tragikum meghatározásával s a szellemes és komikus lelki élményeinek mint értékmegéléseknek kellő szétválasztásával. A már idézett *Történetfilozófia* egyes szakaszai az ótestamentum prófétáinak, Herdernek, Schillernek, Hegelnek és a materializmusnak történetbölcseletéről rajzolnak képet, míg a *Pedagógia és filozófia* c. tanulmány Rein, Litt, Krieck, Johannsen, Hönigswald, Henry és Kretzschmar álláspontját elemelve és bírálva fejtegeti a két diszciplína viszonyát. Érdekes irodalomtörténeti föltevessel kezdődik a történeti cikkek csoportja: Bruno Tschischwitz és Wilhelm König Shakespeare kutatók szerint a két esztendőn angol földön töltött Giordano Bruno filozófiája közvetlen hatással volt a költőfejedelem műveire. Szerzőnknek bizonyára eléggé illetékes döntése — melyet röviden már Bruno-monográfiájában is nyilvánított — nemleges. Alkalmi dolgozat a következő („*Gondolkodom, tehát vagyok*”), mint a fent már idézett négy kisebb cikk is, amelyeknek alakjai közül azonban nemcsak Bergsonnal, de Spenglerrel is már részletesebben, és pedig külön műben foglalkozott a szerző. A Spinoza-cikk eredetileg szintén napilapban jelent meg, de itt a filozófus erkölcsi világszemléletének részletes, finoman megértő jellemzésévé bővült. Tartalomban is, nem csupán helye szerint mindjárt csatlakozik hozzá az *Individualizmus és univerzalizmus* c. tanulmány: Leibniz és Spinoza világszemléletének érdekes szempontból kiinduló szembeállítás; ehhez viszont *Etikai individualizmus*-címen Schleiermacher romantikus erkölcstanának ismertetése: a Schopenhauer-jubileum alkalmával fölolvastott s itt újból megjelent szép essay-vel együtt talán a legjobb méltatás, amit nálunk e két német gondolkodóról írtak.

Az itt pár szóval érintett dolgozatokból öt hosszabb tanulmány először Csengery Antal és Gyulai Pál szemlélésében látott napvilágot: ennél többet szinte nem is szükséges mondanunk a felsorolt cikkeknek a tartalmiakat megfelelő módon kiegészítő formai erőnyeiről. Szemere

mindig jólhangzó, folyékonyan gördülő mondatokban, mindig világos, tisztán áttekinthető gondolatmenetben szól nehéz és mély kérdésekről. Műszóhalmozás, fontoskodás és homály örvendetesen hiányzik fejtegetéseiben. Ebből a szempontból is méltó módon őrzi és gyarapítja azt a hagyományt, amelyet Alexander Bernáttól és Bánóczy Józseftől örökölt.

*Madzsar Imre.*

SCHAEER, K. FRITZ: *Charakter, Blutgruppe und Konstitution*. Grundriss einer Gruppentypologie auf psychologisch-anthropologischer Grundlage. Zürich, 1941. Rascher. 112 l.

Azokat a tipológiai karaktervizsgálatokat, amelyeket Jaensch endokrin, Kretschmer testalkati, Bleuler pathologikus és Jung tisztán pszichológiai alapon végeztek, többen egybevetették és feltűnő megegyezést találtak. Később azonban ezek az összehasonlítások sok bírálatot váltottak ki. Kifogásolták, hogy az adott képek senkire sem illenek. A komolyabb kritika a tényleges karakterológiai ellenmondásokat is kimutatta. Így pl. Jaensch tagadja Kretschmer Körperbaulehre-jét, illetve annak az ő eredményeivel egyező voltát. — Schaer jobban ügyel az esetleges lélektani bírálatokra, mondanivalóit óvatossággal közli, felvázolva karakterológiájának lényegesebb adatait.

Schaer a svájci katonákat vércsoportjaik szerint vizsgálta és az A, B, O, AB csoportok szerint más és más típusokat talált lélektani-anthropológiai alapon is. Már nem állítja, hogy ezek a csoportok *teljesen* megfelelnek az említett karakterológiák csoportjainak, de a rokonság kimutatható. Eredményei alapot adnak arra is, hogy a többi karakterológiákat kiegészítse, illetőleg kijavítsa. Az A-csoport ezek szerint utalna Kretschmer cyklothym, Jung extravertált, Bleuler synton és Jaensch basedowoid típusára. A B csoport a schizothym, az introversiv, az autisztikus és a tetanoid típusnak rokona. Az O-csoport az A és B keveréke olyanformán, mint a Rorschach-féle élménytípusok között az ambiekvális összetevődése az extratensiv és az introversiv típusoknak. Az AB-csoport jellemzésére nem állott elég nagy kísérleti anyag a szerző rendelkezésére. A megvizsgált csoportok újabb alcsoportokra oszthatók, ezek elemzésére azonban itt nincs terünk. Schaer eredményeit íráspróbákkal is összehasonlította és a közölt írások megerősítik következtetéseit. A munka mindenütt igen óvatos, egyes helyeken bizonyítóereje gyenge. Érdeme, hogy hangsúlyozza a további ellenőrzésnek és a típusok közötti átmenet figyelembevételének szükségességét. Eredményei végleges megerősítése csak egy egészen általános karakterológiától várható, amely azután a pedagógiában, a pathológiában és a tudományok egyéb gyakorlati alkalmazásában is termékenynek bizonyulhat.

*Tarcsay Izabella.*

## A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája, 1940—1941.

- Adria Mátyás*: A bölcelet forradalma. Bp., 1941. Kókai bizom. 120 l., 1 mell.
- Aistleitner József*: Az istenfogalom egy elfelejtett nép hitregéiben. (Bölcs. közl. 6. sz. 5—14 l.)
- Albertus Magnus*. (Jelenkor. 3. évf. 24. sz. 3. l.)
- Alexy Elza*: Pránájama. Csodák és misztikumok. A keleti jogik és fakirok titkos tudománya. Bp., 1941. M. Kvkiadó. 64 l
- Szuggesztió és önszuggesztió. 3. kiad. Bp., 1941. Magy. Kvkiadó. 62 l.
- A siker és boldogulás titka. 9. kiad. Bp., 1941. M. Könyvkiadó. 160 l.
- Antal Margit*: Condillac tanítása az érzékelésről. Bp., 1940. (Pécs, Dunántúl ny.) 48 l.
- Apponyi Albert gr.*: Világnézet és politika. Németből ford. és sajtó alá rend. Faragó László. (Ath. 27. köt. 1—29, 107—135 l.)
- Aquinói Szent Tamás*: Cselekvő és szemlélődő élet. (Vigilia. 6. évf. 313—317 l.)
- Artner Edgár*: Origenes és Plotinos. (Theol. 7. köt. 211—221 l.)
- Porphyrios. (Bölcs. közl. 6. sz. 15—31 l.)
- Bácskay B. Béla*: Az organikus világkép és a magyar életterv. (Egyedül Vagyunk 4. évf. 1. sz. 1—3 l.; 2. sz. 14—21 l.; 3. sz. 12—16 l.)
- Bácsyné Kósa Szabó Erzsébet*: Stíluskérdések a Távolkelet festészetében. (Esztt. Szle. 6. évf. 119—125 l.)
- Balanyi György*: Rousseau előfutára a XI. században. (Bölcs. közl. 6. sz. 32—52 l.)
- Bálint Alice*: Anya és gyermek. Tanulmányok. Bp., 1941. Pantheon. 157 l.
- Balogh Mária*: A mai magyar leány lelki dinamikája. (Magy. Kultúra. 1940. II. f. é. 11—14 l.)
- Baránszky-Jób László*: A film esztétikája. (Szépművészet. 2. évf. 151—154 l.)
- Esztétikai szempontok a nevelésben. (Magy. Paed. 50. évf. 11—22 l.)
- Bárdy Nándor*: Oknyomozó reálpszichológia. Az agy és működésének magyarázata. 1. rész. Bp., 1941. Jakab ny. 39 l.
- Baranyai Erzsébet*: Az igaz-hamis teszt-eredmények értékelésének kérdéséhez. Hozzászólás Tarnóczy Tamásnak a Magy. Psych. Szle 1938. jan.—dec.-i sz.-ban közölt cikkéhez. (Magy. Psych. Szle. 13. köt. 128—132 l.)
- Kitűnőek iskolája. (Magy. Szle. 40. köt. 76—79 l.)

- Barát Kázmér*: Bergson halálára. (Új élet. 10. évf. 92—93 l.)
- Fiárd János*: N. Hartmann létmódjai. (Bölcs. közl. 7. sz. 81—88 l.)
- Barta Ilona*: Az erkölcsi motiváció vizsgálata a gyermekkorban. Szeged, 1940. 75 l. (Közl. a Ferenc József Tud. egyet. Ped. Lélektani Int.-éből. 45. sz.)
- Bartók György*: Ember és élet. A bölcséleti antropológia alapvonalai. Bp., 1939. Franklin, 260 l.
- Faj, nép, nemzet. Bp., 1940. Studium. 25 l. (Szellem és élet kvta. 12.)
- Bartók Miklós*: A szellem fogalma és nevelésének problematikája. (Prot. tanügyi Szle. 14. évf. 198—210 l.)
- Baudoin, Charles*: Az önfegyelmzés művészete. Ford. Bán Aladár. Bp., 1940. Novák R. 67 l. (Lélek és term. tud. 3. sz.)
- Bamgarten Sándor*: Anyag és élet a szobrászatban. Ed. M. Sandoz művészete. (Eszt. Szle. 6. évf. 132—138 l.)
- Bencsik Béla*: A megismerés problémája. (A M. Filoz. Társ. vitaulése. 1940. jan. 9-én.) (Ath. 26. köt. 138—156 l.)
- Bendetz Mária*: Grafológiai tanulmányok. Bp., 1940. Radó I. 4, 240 l.
- Benedek László*: Elnöki megnyitó (A pszichológiának és határterületeinek veszteségei az elmúlt évben). Magyar Psych. Társ. Bp., 1941. Sylvesterny. 8 l.
- Berg Pál*: A nevelés metafizikai alapjai. (Nevelésügyi Szle. 5. évf. 261—269 l.)
- Bartók György pedagógiája. (Nevelésügyi Szle. 4. évf. 50—58 l.)
- Bergson* halálára. (Egyedül vagyunk. 4. évf. 13. l.)
- Bernáth István*: A kriminálpedagógia jövő feladatai. (Néptan. Lapja. 74. évf. 354—357 l.)
- Blazovich Jákó*: A természettan új utakon. (Magy. Kultúra. 28. évf. 136—139, 149—152 l.)
- Az atómfizika világnézeti vonatkozásai. (Pannonhalmi Szle. 15. évf. 278—291, 328—344 l.)
- Katolicizmus és antiintellektualizmus. (Pannonhalmi Szle. 15. évf. 85—96 l.)
- Kereszténység s a görög-római világ. (Pannonhalmi Szle. 16. évf. 98—106 l.)
- Nietzsche és a kereszténység. (Magy. Kultúra. 28. évf. 23—25, 37—40 l.)
- Boda István*: A magyar lélektan új feladatok előtt. Szeged, 1940. Ablaka ny. 19 l. (Új élet felé. 7.)
- A magyar személyiség megismerésének módszerei. (Prot. Szle. 50. évf. 296—304 l.)
- A „magyarság“ mint lélektani kérdés. Bp., 1940. Sylvesterny. 30 l. (Új élet felé. 9.) — (Magy. Pszich. Szle. 13. köt. 39—66 l.)
- Érték és gazdasági érték. Kassa, 1940. Viko ny. 68 l. (A kassai m. kir. áll. keresk. főisk. évk. ből.) — (Új élet felé. 8.)

- Boda István*: Neveléstani alapkérdések. (Nevelésügyi Szle. 5. évf. 243—252 l.)
- Sajátosan magyar személyiségjegyek nevelői befolyásolása. (Nevelésügyi Szle. 4. évf. 102—109, 153—169 l.)
- Boda László*: Nietzsche hagyatéka. (Ath. 27. köt. 165—169 l.)
- Bognár Cecil*: A jutalmazás és büntetés lélektana. (Magy. Paed. 49. évf. 15—25 l.)
- A lelki egyensúly. (Pannonhalmi Szle. 15. évf. 195—201 l.)
- A rossz ember lélektana. (Pannónia. 6. évf. 307—320 l.)
- Az emberi lélek. (Szt. Tamás kvt. 6. sz. 49—67 l.)
- Az időjárás hatása az emberre. (Pannonhalmi Szle. 15. évf. 363—369 l.)
- Lélektan és gondolkodástan. Bevez. a bölcséletbe. Tankönyv a gimn. 8. oszt. számára. Bp., 1941. 159 l. (Szent István Társ. gimn. tankönyvei.)
- Mi és mások. A mindennapi élet lélektana. Bp., 1941. Egyet. ny. 347 l.
- A neveléslélektan fejlődése. (Lélektani tanulm. 5. köt. 110—132 l.)
- Boleratzky Lóránd*: Szocioethikai elvek hatása a kriminalitásra. Miskolc, 1941. Ludvig ny. 16 l.
- Böhm Károly* székfoglaló beszéde a kolozsvári egyetemen, 1896. márc. 3. Kolozsvár, 1941. Minerva. 7 l. (Szellem és élet kvt. 15.)
- Brandenstein Béla br.*: A lét forrásai. Bp., 1940. Szt. István Társ. 303 l.
- A hivatásrendi társadalom bölcséleti alapjai. Bp., Szt. István Társ. 20 l.
- A változással kezdetének problémája. (Bölcs. közl. 7. sz. 1—6 l.)
- Magas műveltség és népi kultúra. (Ath. 26. köt. 101—111 l.)
- Philosophia perennis. (Bölcs. közl. 6. sz. 53—56 l.)
- Platon. Bp., Szt. István Társ. 1941. 206 l.
- Tárgyilagosság. (Új élet. 9. évf. 145—147 l.)
- Bubulus*: Egotatris. Nietzsche, France, Huxley abrakadabrái. Békéscsaba, 1941. Kossuth ny. 78 l.
- Buday Bálint*: Művészeti értékesítés, művészeti erkölcs. (Művészet. 5. évf. 98—99 l.)
- Buzás László*: A nevelő személyiségének lélektani vizsgálata. (Közl. a Ferenc József Tud. egyet. Ped. Lélektani Int.-éből. 35.) Szeged, 1940. 116 l.
- Croce, Benedetto*: Történelem és szabadság. Bp., 1940. 134 l.
- Csányi Sándor*: Ön is lehet grafológus. 2. kiad. Érsekújvár, 1941. Farakas ny. 111, 7 l.
- Csoknyay József*: Az érdeklődés és a kíváncsiság. (Néptan. Lapja. 73. évf. 978—984 l.)
- Csurgai Márta*: Pauler Ákos bölcséletének Isten-tana. Bp., 1940. 62 l. (Dolg. a Pázmány egyet. Philos. Semin.-ából. 35. sz.)

- Dékány István*: A „hangulat” problémája a lélektanban. (Ath. 26. köt. 337—342 l.)
- A „renegát” lelki arca. (Pannónia. 6. évf. 350—370 l.)
  - A „sorstudomány” problematikája. (Ath. 26. köt. 45—56 l.)
  - A társadalomlélektan irodalma. (Lélektani tanulm. 5. köt. 82—109 l.)
  - Missziós léleknevelői lelki alkat. Bp., 1939. 20 l.
  - Nép, nemzet, állam viszonya ma. (Társad. tud. 21. évf. 5—28 l.) — Klny. is.
  - Pedagógiai elvek. Bevezetés a nevelői gondolkodásba. 2. kiad. Bp., 1939. 97 l. (Pedag. szakkönyvek. 3.)
  - A közösség lélektanának kritikus alapkérdései. (Ath. 27. köt. 341—365 l.)
- Dési Frigyes*: Driesch Hans. (Ath. 27. köt. 264—265 l.)
- Dienes Valéria*: Bergson. (Ath. 27. köt. 30—36 l.)
- Domokos Lászlóné*: A fejlődő gyermek és a tanításterv. (Nevelésügyi Szle. 4. évf. 145—152 l.)
- Donáth György*: A mágikus és logikus világkép társadalmi alapjai. (Társadalomlélektani kísérlet.) Bp., 1940. Renaissance. 46 l.
- Drozdy Gyula*: A gyermek lelkének berendezése. (Néptan. Lapja. 74. évf. 135—138 l.)
- A szubjektív és objektív tehetségvizsgálat. (Néptan. Lapja. 74. évf. 632—635 l.)
- Durant Will.*: A gondolat hősei. A magyar filozófusokról szóló részt írta Halasy Nagy József. 3. kiad. Bp., 1941. Dante. 504 l.
- Eckhardt Alex.*: Michel de Montaigne. Idées humanitaires et morales. 2. partie. Bp., 1941. Stachora. 120 l.
- Ecser József*: Az istenség a természettudományok fényében. Győr, 1940. Tóth biz. 84 l.
- Eddington, Arthur Sir*: A természettudomány új útjai. Ford. Donhoffer Szilárd. Bp., 1940. Franklin. 311 l., 4 mell.
- Az ember a bölcsélet megvilágításában.* Wolsky Sándor, Schnell János, Bognár Cecil, Kühár Flóris, Várkonyi Hildebrand, Keeskés Pál előadásai. Bp., 1940. Stephaneum. 123 l. (Szt. Tamás kvt. 6. sz.)
- Endrődy László S. J.*: A francia bölcsélet új útja. (Magy. Szle. 40. köt. 161—166 l.)
- Kant ránhagyott öröksége. (Kat. Szle. 55. évf. 108—116 l.)
- Erőss Alfréd*: Művészet és erkölcs. (Vasárnap. 23. évf. 220—222 l.)
- Ervin Gábor*: Bergson. (Jelenkor. 1941. 5. sz. 7—8 l.)
- Elvi erkölcselenség. Gr. Révay József: Az erkölcs dialektikája c. művének méltatása. (Kat. Szle. 54. évf. 274—277 l.)
  - Gondolatok a művészet etikájához. (Bölcs. közl. 7. sz. 50—60 l.)
  - Természetfölöttiség és történelem. (Magy. Kultúra. 1940. I. f. é. 120—121 l.)

- Faragó László*: A megismerés szociológiája. (A M. Filoz. Társ. vita-  
ülése 1940. ápr. 9-én.) (Ath. 26. köt. 343—367 l.)
- Tudomány és racionalizmus. (Diárium. 1940. évf. 155—158 l.)
- Világnézet, természettudomány és filozófia. (Piarista öreg diák. 4.  
évf. 113—115 l.)
- Fayer L. Márta*: A reklámlélektan jelentősége. (Piarista öreg diák. 4.  
évf. 102—105 l.)
- Reklámkutatási módszerek Amerikában. (Magyar Psych. Szle. 13.  
köt. 116—121 l.)
- Reklám és lélektan. (Búvár, 1941. évf. 12. sz.)
- Fekete Mihály*: Az erkölcsi konfliktus. Bp., 1941. Pesti Lloyd ny. 49 l.
- Fekete Miklós*: Az esztétikai kategóriák. (Eszt. Szle. 6. köt. 18—27 l.)
- Félegyházi József*: Szent Tamás Pázmány bölcséleti munkáiban. (Bölcs.  
közl. 6. sz. 57—73 l.)
- Felföldi János*: A gyermek lelki élete. (Gyermekvédelem. 2. évf. Új sor.  
7. sz. 6—8 l.)
- Ferdinánd István*: Kereszténység és világnézet. (Prot. Szle. 50. évf.  
6—8 l.)
- Ferenczi Zoltán*: A világ végessége a tiszta ész világánál. (Bölcs. közl.  
6. sz. 74—83 l.)
- Az okság elve és a végtelen változássorozat. (Bölcs. közl. 7. sz.  
7—15 l.)
- Fichte*: Első és második bevezetés a tudománytanba. Ford. Kopasz  
Gábor. Gyula, 1941. Leopold ny. 120 l. (Dolg. a Debreceni Tisza  
István Tud. egyetem filoz. szemin.-ából.)
- Földes-Papp Károly*: A megismerés tragikuma. Bp., 1941. Sylvester ny.  
172 l. (Philosophia. 2.)
- Az autonóm ismeretelmélet fogalma. Rickert és Hartmann ismeret-  
tanának bírálata alapján. Bp., 1941. M. Tud. Akad. 179 l.
- Freyer, Hans*: Etika és politika. (Nagy Frigyes „Antimachiavel“-je.)  
Ford. Mátrai László. (Ath. 26. köt. 225—237 l.)
- Gáldi László*: Nyelvkarakterológia és hangszimbolika. (A M. Filoz.  
Társ. vitaülése 1940. május 14-én.) (Ath. 26. köt. 368—389 l.)
- Garai József*: Montessori lélektana és didaktikája. Kolozsvár, 1941. 88 l.  
(Közl. a Ferenc József tud. egyet. lélektani int.-éből. 41.)
- Gáspár Ilona*: A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1939. (Ath.  
26. köt. 409—416 l.) — Klny. is.
- Gausz Tibor*: Ragyogó szemek. (Ütmutatás fiatal leányoknak.) 3. kiad.  
Bp., Korda. 1941. 180 l.
- Gergő Endre*: A tehetség elméletéhez. Megjegyzések A. Wenzl: Theorie

- der Begabung c. munkájához. (Magy. Psych. Szle. 13. köt. 137—139 l.)
- Az utolsó három német pszichológiai kongresszus. 1934—1936—1938. (Magy. Psych. Szle. 13. köt. 121—126 l.)
- Gleiman Anna*: A gyakorlati emberismeret elvi kérdései. (A gyermek és az ifjúság. 32. évf. 140—153 l.)
- Günther Hans R. G.*: A tehetségek kiválasztása. Ford. Mátrai László. Bp., 1941. 19 l. (Magyar-német Társ. kiadv. 5.)
- Gyenes Zoltán*: A legújabb lélektani kutatások eredményei a nevelés szolgálatában. (Néptan. Lapja. 74. évf. 531—535 l.)
- Hajós József*: A bölcelet története. Székesfehérvár. 1941. Vörösmarty ny. 395 l.
- Hajós György*: Epicharmos. Bp., 1941. 36 l. (Dolg. a kir. magy. Pázmány Péter tud.-egyet. philos. semin.-ából. 46.)
- Halasy-Nagy József*: A cartesianizmus. A M. Filoz. Társ. vitaülése 1941. febr. 4-én. (Ath. 27. köt. 266—284 l.)
- A magunk nevelése. (Pannónia. 6. évf. 321—328 l.)
- Az ember mivolta. (Ath. 26. köt. 201—224 l.)
- Aristoteles. (Pannónia. 6. évf. 72—80 l.)
- Ember és világ. Bp., Egyet. ny. 1940. 253 l.
- Mai politikai rendszerek. Bp., 1940. Franklin 147 l. (Kultúra és Tudomány.)
- Tudomány és filozófia. (Bpi Szle. 258. köt. 34—50 l.)
- Tudomány és polgári lélek. (Pannónia. 6. évf. 371—383 l.)
- Halász Margit*: Gyermeki felfogások az érzéki megismerésről. Bp., 1941. Bethlen ny. 64 l.
- Hamvas Béla*: A melankólia anatómiája. Robert Burton: A XII. sz. egzisztencia-filozófusa. (Pannónia. 6. évf. 61—71 l.)
- Jan Huizinga: Homo ludens. (Társad. tud. 20. évf. 202—208 l.)
- Szellem és egzisztencia. Karl Jaspers filozófiája. (Pannónia. 6. évf. Pótf. 3—53 l.) — (Philosophia. 1.)
- Scientia sacra. Írás és tudomány. (Ath. 27. köt. 366—381 l.)
- Hankiss János*: Az írásmű szerkezete. (Debr. Szle. 15. évf. 28—41 l.)
- Stílusváltás az irodalomban. (Debr. Szle. 15. évf. 71—82 l.)
- Hegedüs József*: Időszzerű jogbölcseleti kérdések Aristotelesnél. (Társadalomtudomány. 21. évf. 175—187 l.)
- Szintézisre törekvés Gierke jogbölcseletében. (Szélgjegyzetek egy tanulmányhoz.) (Társad. tud. 21. évf. 132—135 l.)
- Hegedüs Lajos*: Az érzelmek nyelvkifejezési eszközei. (Magy. Psych. Szle. 13. köt. 112—115 l.)
- Hekler Antal*: Filozófus és tudós arcok a régi Rómában. (Bpi Szle. 256. köt. 31—44 l.)



- Heller Erik*: A beszámíthatóság misztériuma. Szeged, 1940. (Acta Univ. Szegediensis. Sect. jurid.-polit. 14. tom. 3. pars.)
- Hencz Ilona*: Az iskolai szorongás és lámpaláz. Bp., 1941. 75 l. (Tanulm. a Kir. m. Pázmány Péter Tud.-egyet. Pedag. Szemin.-ából. 7.)
- Hillebrand Jenő*: A diadalmas spiritizmus. 2. köt. Bp., 1941. Szerző. 57 l.
- Himmel Miklós*: A lét céljának felismerése. A matematikai bölcsélet. Bp. Szerző. 1940. 87 l.
- Hollós Jenő—Vas Pál*: Psychiatria és büntetőjog. Miskolc, 1941. Ludvig ny. 24 l.
- Horváth Miklós—Reök Iván*: Isten, papok, orvosok. Bp., 1940. Korda. 109 l.
- Horváth Sándor*: A kétirányú megismerés jelentősége a teológiában. Bölcs. közl. 6. sz. 84—103 l.)
- A természetjog rendező szerepe. Bp., 1941. Jelenkor kiad. 85 l.
- Szent Tamás isteneszméje.
- Hudyma Emil*: Isten, papok, orvosok. (Horváth Miklós és Reök Iván: Isten, papok, orvosok című mű méltatása.) (Magy. Kultúra. 28. évf. 53—54 l.)
- Huszár Győző*: Bölcsélet. 6. köt. Istentan. (Theodicea.) Bp. Szerző kiad. 1940. 91 l. — 7. köt. Erkölsbölcsélet. 1941. 292 l.
- Huzella Tivadar*: Az élet. (A M. Filoz. Társ. vitaülése 1940. márc. 12-én.) (Ath. 26. köt. 257—281 l.)
- Ibrányi Ferenc*: A keresztény életeszmeny erkölcsi tartalma. (Theol. 7. köt. 119—129, 193—210 l.)
- A megtorlás erénye. (Bölcs. közl. 6. sz. 104—122 l.)
- Ikvay László*: Az emberi személyiség válsága és a keresztényiség. (Új Élet. 10. évf. 33—35 l.)
- Ipariskolai képességvizsgálatok módszerei.* (Lélektan itanulm. 5. köt. 174—183 l.)
- Iránska Endre*: A Keleti Szentháromságtan és a görög filozófia. A. Stolz: De sanctissima Trinitate c. mű ismerttetése. (Theol. 7. köt. 161—164 l.)
- Arisztotelizmus. (A M. Filoz. Társ. vitaülése 1940. december 3-án.) (Ath. 27. köt. 170—186 l.)
- Heidegger filozófiája és az ókori metafizika. (Bölcs. közl. 6. sz. 121—134 l.)
- Irányi János*: Adalékok a bibliai és a babiloni életszemlélethez. (Bölcs. közl. 6. sz. 133—145 l.)
- Jajczay János*: Művészet és naturalizmus. (Eszet. Szle. 6. évf. 126—131 l.)

- Jáuosi József, S. J.*: A skolasztika. (A M. Filoz. Társ. vitaülése 1941. jan. 7-én.) (Ath. 27. köt. 187—215 l.)
- A szép metafizikai helyének problémája. (Esztt. Szle. 6. köt. 1—17 l.)
- Bölcelet és valóság. A filozófia és a valóságismerés természetének vizsgálata. Bp., 1940. Szt István Társ. 387 l.
- Jeszenszky Erik*: Dialektika. Bp., 1941. Klein ny. 95 l.
- Joó Tibor*: Ember és élet. Málnási Bartók György könyve. (Prot. Szle. 49 évf. 53—55 l.)
- Magyar nyelvű filozófiai kéziratok a Széchényi Könyvtárban. Bp., 1940. 27 l. (Az Orsz. Széchényi Kvt. kiadv.) (Ath. 26. köt. 238—256 l.)
- Ravasz László a filozófus. (Prot. Szle. 50. év. 292—295 l.)
- Káddár Zoltán*: Mágikus és misztikus művészet. (Szépművészet. 2. évf. 247—251 l.)
- Kállai Ernő*: Valóság és művészet. (Vasárnap. 23. évf. 302—303 l.)
- Kalmár László*: A Hilbert-féle bizonyításelmélet célkitűzései, módszerei és eredményei. (Mat. és fiz. lapok. 48. köt. 65—119 l.)
- Karácsony Sándor*: A neveléstudomány társaslélektani alapjai. Bp., Exodus. 1941. 2. rész: A társaslélek felső határa és a transzcendensre nevelés. 1. köt. Világnézeti nevelés. Magyar világnézet LXXII, 352 l.
- Katona Puszta Sándor*: Líra a művészetben. Bp., 1940. 48 l. (Dolg. a kir. magy. Pázmány Péter tud. egyet. philos. semin.-ából. 38.)
- Kecskés Pál*: Az ember léthelyzete. (Szt Tamás kvt. 6. sz. 105—122 l.)
- Az újskolasztika és a bölcelet mai problémái. (Bölcs. közl. 6. sz. 146—158 l.)
- Kemény Katalin*: A moralista művészetfilozófiája. (Esztt. Szle. 6. köt. 28—48 l.)
- Kempelen Attila*: Hogyan fejeződik ki a lélek a testen? (Magy. Lélek. 3. évf. 65—71 l.)
- Kennsbert Károly*: Misztika, mint világnézet. Bp., 1941. Kókai. 210 l.
- Kerényi, Károly*: Die antike Religion. Eine Grundlegung. Amsterdam—Leipzig 1940. Pantheon Akademische Verlagsanstalt. 283 l.
- Platonizmus. (A M. Fil. Társ. vitaülése. 1940. nov. 5-én.) (Aath. 27. köt. 64—90 l.)
- Kislégi-Nagy Dénes*: Az állam és a bölcs. (Debr. Szle. 14. évf. 73—80 l.)
- Kiss Jenő*: A hívő ember a világnézetek sodrában. (Prot. Szle. 49. évf. 225—231 l.)
- Hozzászólás Tankó Béla: Disputa világnézeti kérdésekről c. cikkéhez. (Prot. Szle. 49. évf. 312—313 l.)
- Klein Júlia*: A természeti törvény és alkotásai. Cegléd. 1941. Szerző. 157 l.

- Koncz Sándor*: A tudományok harca. (Prot. Szle. 49. évf. 232—239 l.)
- Kornis Gyula*: A magyar politika hősei. Bp., 1940. Franklin. 460 l.
- A társadalmi lélek és a tudomány a romantika tükrében. (Társad. tud. 21. évf. 29—42 l.) — Klny. is.
- Az irodalmi műveltség értéke. (Bpi Szle. 257. köt. 18—39 l. — Klny. is.
- Dante és Raffael. (Kat. Szle. 55. évf. 199—204, 225—229 l.)
- Gótika és skolasztika. (Kat. Szle. 55. évf. 65—68 l.)
- Mi a filozófia? (A M. Filoz. Társ. vitaülése 1940. okt. 8-án.) (Ath. 27. köt. 37—64 l.)
- Tudomány és nemzet. (Bpi Szle. 261. köt. 193—222, 347—361, 414—422 l.) — Klny. is.
- Kósa János*: A líra sorsa. (Esz. Szle. 6. évf. 139—143 l.)
- Koszterszitz József*: Viharzóna. Élettani és lélektani iránymutatás. Bp. 1940. Szt István Társ. 312 l.
- Kosztolányi Adám*: Az élc szerkezetéről. (Lélektani tanulm. 3. köt. 128—137 l.)
- Kovács Sándor*: Madách történetiszemlélete. (Pannonia. 6. évf. 335—349 l.)
- Kristóf György*: Kölcsény esztétikája. (Esz. Szle. 6. évf. 105—118 l.)
- Kühár Flóris*: Mit jelent Szent Tamás személye és műve korunknak? (Kat. Szle. 55. évf. 122—126 l.)
- Test és lélek. (Szt Tamás kv. 6. sz. 68—83 l.)
- Kunkel Fritz*: A közösség. A közösséglélektan alapfogalmai. Ford. Vető Lajos. Bp. Scholtz. 1940. 143 l.
- Laziczius Gula*: A nyelvtudomány harmadik axiómája. (Ath. 26. köt. 36—44 l.)
- Lehner Ferenc*: Az eredményes gondolkodás menetének vizsgálata. (Lélektani tanulm. 3. köt. 138—157 l.)
- A személyiségvizsgálatok funkció-értéke. Bp. 1941. Sylvester ny. 24 l.
- Lendvai István*: Költészet és intellektus. Ludw. Klages: Der Geist als Widersacher der Seele c. művének méltatása. (Keth. Szle. 54. évf. 303—305 l.)
- Lengyel Balázs*: A tömeg és vezetői. (Az Ország Útja. 5. évf. 65—69 l.)
- Lengyel Lajos*: Logikum és intuíció. (Ath. 26. köt. 321—336 l.)
- Losonczy István*: A funkcionális fogalomalkotás lehetősége a jogtudományban. Bp. Egyet. ny. 1941. 142 l.
- Lugasi György*: A filozófus Prohászka. (Philosophia. 3.)
- Luzsánszky Alfonz*: Mi az igazság? Világnézeti értekezés. Bp. Kilián bizom. 1941. 83 l.
- Máday István, marosi*: Individuálpszichológia. Bp., 1940. Pantheon. 195 l.

- Máday István, marosi:* Az állatlélektan mai állása. (Lélektani tanulm. 5. köt. 21—53 l.)
- Madzsar Imre:* Történelem és emlékezet. (Ath. 26. köt. 3—35 l.) — Klny. is.
- Magasi Artur:* A rím és a ritmus lélektana. (Pannonh. Szle. 16 évf. 201—207 l.)
- Magyaryné Techert Margit:* A böles és a halál az ókorban. (Részlet egy tanulmányból.) (Ath. 26. köt. 112—116 l.)
- Makkai Sándor:* Az örök ifjúság. (Ath. 27. köt. 235—245 l.)
- Malcolmes Béla báró:* Tudományos világnézet. Bp., Szerző. 1940. 192 l.
- Marczell Mihály:* Erosz és éthosz. Bp., 1940. Szt. István Társ. 270 l. — Nem és erkölcs. (Theol. 8. köt. 8—16, 97—104 l.)
- Jacques Maritain* és a keresztény történetfilozófia. (Jelenkor. 3. évf. 24. sz., 20—21 l.)
- Márkus László:* A színpadi díszlet stílusa. (Szépművészet, 1. évf. 63—65 l.)
- Maródi Árpád:* Valóság és művészet. (Pannonhalmi Szle. 16. évf. 321—333 l.)
- Maron István:* A középiskolai tárgyak pszichológiai szellemű tanítása. (A székesfehérvári árpádházi boldog Margit leánygimn. évkönyve. 1940/41.)
- Mata János:* Nyiladozó emberi elme. Ethikai alapjellemvonások a görög gondolkodás problémátörténetében Thalesztől Sokratesig. Debrecen, 1940. 66 l.
- Mátrai László:* Élmény és mű. Bp., 1940. Egyet. ny. 200 l.  
— Henri Bergson. 1859—1941. (Nyugat. 34. évf. 41—43 l.)  
— Irodalom — műalkotás. (Diárium. 1940. évf. 200—202 l.)  
— Kultúra és pathológia. (Pannomia. 6. évf. 273—286 l.)  
— „Mi a magyar”? (Mi a magyar? Szerk. Szekfü Gyula c. mű méltatása.) (Magy. Szle. 38. köt. 122—127 l.)  
— A filozófia története. (A. M. Fil. Társ. vitája 1941. máj. 6-án.) (Ath. 27. köt. 423—441 l.)
- Megyer József:* Bölcsélet és bölcsesség. (A szegedi Dugonics András gimn. évkönyve. 1940/41.) — Klny. is. 15 l.
- Mendelényi László:* A jog és méltányosság. (Magy. Jogi Szle. 21. köt. 284—296 l.)
- Meszlényi Antal:* Kultúra és élet. (Magy. Kultúra. 28. évf. 12. sz.)
- Mieth István:* Az eszme és lelkiség szerepe a keresztény társadalomtudományban. Bp., 1941. Szerző. 197 l.
- Nikola Sándor:* A fizikai megismerés alapjai. Bp., 1941. K. M. Term. Tud. Társ. 360 l.
- Miltényi Györgyi:* A leánybarátkozások psychológiájához. (A gyermek és az ifjúság. 33. évf. 144—150 l.)

- Mitrovics Gyula*: A műalkotás szemlélete. Bp., 1940. Rózsavölgyi. XVI., 334 l.
- Molnár Antal*: Rövid, népszerű zeneesztétika a nagyközönség számára. Bp., 1940. 141 l.
- Molnár Ilona*: Az értelemvizsgálatokról. (Piarista öregdiák. 5. évf. 63—64. l.)
- Kézírás hibák elmentése. (Lélektani tanulm. 3. köt. 18—35 l.)
- Molnár Ilona—Schiller Pál*: Ikertestvérek mozgási tanulékonyasága. (Lélektani tanulm. 3. köt. 67—78 l.)
- Montaigne*. [Michel Eyquem de] legszebb lapjai. André Gide válogatásában és bev. tanulmányával. Ford. Kürti Pál. Bp., 1941. Officina. 80 l. (Officina kv. 5—6.)
- Moór Gyula vitéz*: Philosophia perennis. Schütz Antal bölcsellete. (Ath. 27. köt. 136—164 l.)
- Moravcsik Gyula*: Antik görögség — élő görögség. (Pantheon, XIV. füz., 24—46 l.)
- Muzsi Piroska*: Faj és cselekvés filozófiája. (Prot. Szle. 49. évf. 271—276 l.)
- Müller-Freienfels, Richard*: A költészet. Ford. Baránszky-Jób László. Bp., 1941. Ath. 132 l. (Ath. olvasótára.)
- Nagy András*: Az egykezés lélektana. (Vasárnap, 23. évf. 8—10 l.)
- Nagy Ferenc*: A tragikum és komikum életérzése az antik drámában. (Egyet. Philol. Közl. 65. évf. 113—130 l.)
- Nagy Mária*: A bűnösség gyermeki megítélése. (Lélektani tanulm. 3. köt. 119—127 l.)
- A természeti népek lélektana. (Lélektani tanulm. 5. köt. 54—81 l.)
- Naszályi Emil*: Történet szemlélet a XII. században. (Bölcs. közl. 7. sz. 31—49 l.)
- Nemes Elemér*: Hipnotismus. Suggestiv és hipnotikus hatások a nevelésben. Bp., Rózsavölgyi. 1941. 113 l.
- Noszlopi László*: A gyermeki gátoltság és félelem jelenségei a testnevelés óráin. (Testnevelés. 13. évf. 388—392 l.)
- A pályát-választó fővárosi ifjúság hivatás-étosza. (Társad. tud. 20. évf. 462—483 l.)
- A zürichi nemzetközi pszichotechnikai megbeszélés 1939 augusztus végén. (Magy. Psych. Szle. 13. köt. 126—128 l.)
- Impulzivitás és lelki mélység vizsgálata a gyermek- és ifjú korban. (Klly.: A gyermek és ifjúság. 31. évf. 2. sz.)
- Iskolai gyermekmegfigyelés és laboratóriumi kísérleti lélektan. (A gyermek és az ifjúság. 32. évf. 115—126 l.)
- Pedagógiai gyermekmegfigyelés és lélektani laboratóriumi teszt-vizsgálat. (Magy. Paed. 49. évf. 153—157 l.)

- Noszlopi László*: Az egyén erkölcsi tulajdonságainak kísérleti lélektani észlelése. (Ath. 27. köt. 382—395 l.)
- Az ösztönlélektan mai állása. (Lélektani tanulm. 5. köt. 7—20 l.)
- Nyéki-Klemm Kálmán*: A faji történetbölcselet kialakulása és jelentősége. (Jelenkor. 1941. 7. sz. 9—10 l.)
- Oetter György*: A természeti és természetfölötti létrend viszonya. (Bölcs. közl. 6. sz. 159—166 l.)
- Ortvay Rudolf*: Az egész és rész problémája. (Ath. 26. köt. 301—320 l.)
- Pál Antal*: Bevezetés a modern karakterológiába Debrecen, 1941. Szerző. 134 l. (Dolg. a M. Kir. Pázmány Péter Tud.-egyet., Philos. Semin.-ból. 41.)
- Pálos Ferenc*: Gondolatok a világnézeti nevelésről. (A komáromi szent-benedekrendi gimn. évkönyve. 1940/41.)
- Pataky Arnold*: Adatok a bűnbocsánat kérdésének történetéhez. (Bölcs. közl. 6. sz. 167—179 l.)
- Perlaky Lajos*: A ma életművészete. Bp., Pantheon. 1941. 212 l.
- Péter Zoltán*: Spranger az evilági vallásosságról. (Prot. Szle. 50. évf. 232—243 l.)
- Péterffy Gedeon*: A háború. Szent Tamás tanításának patrisztikus forrásai. (Bölcs. közl. 7. sz. 61—80 l.)
- A Regula és Szt. Tamás. (Theol. 7. köt. 327—338 l. — 8. köt. 29—37 l.) — Klny. is.
- Szent Tamás patrisztikus forrásainak kutatása. (Theol. 7. köt. 64—71 l.)
- Péterfi Károly*: A vizsgálódó filozófiának systemája. Ízléstudomány vagy esztétika. Sajtó alá rendezte és előszót írt hozzá Kristóf György. Kolozsvár, 1940. Minerva. (Erdélyi ritkaságok. 2. köt. 3. rész.)
- Petz Ádám*: Egyéni és közösségi létünk végső alapja. (Bölcs. közl. 7. sz. 16—30 l.)
- Pfeifer Vilmos*: Magyar filozófusok a XVIII. sz. végén. Szeged, 1941. Ablaka ny. 71 l. (Philosophia. 5.)
- A piac- és reklámlélektan eredményei. (Lélektani tanulm. 5. köt. 163—173 l.)
- Platon*: A lakoma. Ford.: Telegdi Zsigmond. Bp., Officina. 1941. 62 l. (Officina kvt. 1.)
- A politikai bergsonizmus. (Jelenkor. 1941. 11. sz. 6—7 l.)
- Pozsonyi Frigyes*: Szimbolikus logika. (A. M. Filoz. Társ. vitaülése 1939. dec. 12-én.) (Ath. 26. köt. 57—71 l.)
- Prohászka Lajos*: A vándor és a bujdosó. Új kiad. Bp., Danubia. 1941. 235 l.)
- Az apró munka a nevelésben. (Magy. Paed. 50. évf. 144—159 l.)

- Prohászka Lajos*: Nevelés és hagyomány. (Magy. Paed. 49. évf. 97—119 l.) — Klny. is.
- Nevelés és jövő. (Magy. Paed. 49. évf. 321—337 l.) — Klny. is.
- A hegelianizmus. (A M. Fil. Társ. vitája 1941. április 1-én. (Ath. 27. köt. 396—423 l.)
- Prüfer, Johann*: A gyermekkori hazugság fajtái, okai és ellenszerei. Ford.: Székely Károly. Bp., Studium bizom. 1940. 39 l.)
- Puskás Lajos*: Henry Bergson. (Az Ország Útja. 5. évf. 240—243 l.)
- Puskás Zoltán*: Az értékelmélet főbb problémái. Böhm Károly alapvetése alapján. Debrecen—Gyula. 1941. 56 l.
- Radocsay Dénes*: A görög forma. (Eszt. Szle. 6. évf. 144—150 l.)
- Ranschburg Pál*: A szellemi működések törvényszerűségei az elme egy-némely beteg állapotaiban. (Magy. Psych. Szle. 13. köt. 9—38 l.)
- Az emberi tévedések törvényszerűségei. Bp., 1939. Novák R. 198 l.
- Reichmann Győző*: Mendelssohn Phaetonjának viszonya Platon Phaetonjához. Bp., 1940. Viktória ny. 48 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud.-egyet. Philosophiai Semináriumából. 36 l.)
- Reiter Rózsa*: Pirandello filozófiai gondolatai drámáinak tükrében. Bp. 1941. 76 l. (A bpi Pázmány Péter tud. egyet. olasz intézetének kiadv. 20.)
- Reők Iván*: Az egyéniség. (Magy. Szle. 38. köt. 348—354 l.)
- Az új fizikai világkép és a modern orvostudomány. (Apolló. 1939. 14—19 l.)
- Akaratszabadság. (Magy. Szle. 39. köt. 362—370 l.)
- Réti Menyhért*: Duns Scotus János egyediségi elve. Az individualizmus bölcséleti problémái. Vác, 1941. Kapisztrán ny. 231 l.
- Film és tömeg. (Magy. Kultúra. 28. évf. 139—142 l.)
- Révay József gr.*: A kantianizmus. (A M. Filoz. Társ. vitaülése 1941. márc. 4-én.) (Ath. 27. köt. 284—318 l.)
- Az erkölcs dialektikája. Bp., Akad. 1940. 178 l. (Az Akadémia filozófiai kvta. 12.)
- Polgári művelődés, paraszti művelődés. (Sorsunk, I. évf. 1—2. sz., 59—70 l.)
- Révész Emil*: Pályaválasztási motívumkutatás a tanulóifjúság körében. (A gyermek és az ifjúság. 32. évf. 127—139 l.)
- Rezek S. Román*: Péguy művészete az antiintellektualizmus sodrában. (Pannonhalmi Szle. 16. évf. 340—347 l.)
- Prohászka intuíciója és átélése. (Theol. 8. köt. 302 l. — 9. köt. [1942.] 45—58 l.)
- Rózsa József*: Az osztály a tömeglélektan tükrében. (Néptan. Lapja. 74. évf. 742—747 l.)
- Röck Gyula*: Bevezetés a misztikába. Dombóvár, 1941. Bagó. 192 l.

- Sándor Pál*: A két Bacon. Bp., 1941. Hajnal ny. 30 l. — (Klly.: Sándor P.: Filozófiai lexikon.)
- Aquinói Szent Tamás és Szent Ágoston. Bp., 1941. Hajnal ny. 40 l.
- Aristoteles. Bp., 1941. Hajnal ny. 70 l.
- Filozófiai lexikon. 1—2. füz. Aall — Bonald. Bp., 1941. Hajnal ny. 128 l.
- Harkai-Schiller Pál*: A gyermeki értelemről. Jean Piaget munkássága. (A gyermek és az ifjúság. 32. évf. 154—167 l.)
- A katonai jellemvizsgálatokról. Bp. 1941. Sylvester ny. 23 l. (Klly.: M. Psychol. Szle. 1941. 1/2.)
- A lélektan feladata. Bp., 1940. Akad. 315 l. (Az Akadémia filozófiai kv. 11.)
- Élet — test, lélek, szellem. (Piarista öreg diák. 4. évf. 85—87 l.)
- Ismeretelmélet és lélektan. Kritikai megjegyzések Bencsik Béla: A megismerés c. művéhez. (Magy. Psych. Szle. 13. köt. 132—136 l.)
- Schiller Pál—Steif Antal*: A babrálás kifejező természetéről. (Lélektani tanulmányok. 3. köt. 7—17 l.)
- Schindler József*: Egy régi arab anyagelmélet. Az okkazonalista atomizmus rendszere, forrásai és kritikája Májmuni alapján. Bp., 1941. 68 l. (Dolg. a kir. magy. Pázmány Péter tud. egyet. philos. semin.-ából. 45.)
- Schnell János*: Az ember élettani adottságai. (Szt. Tamás kv. 6. sz. 25—48 l.)
- Schopenhauer Artur*: A szenvedélyes szerelemről. Ford.: Rózsahegyi Zoltán. Bp., 1941. Phönix. 79 l. (Klasszikus írások.)
- Schubart, Walter*: Az idők telje. (Sch. W.: Geistige Wandlung c. munkájából.) (Piarista öreg diák. 4. évf. 99—102 l.)
- Schütz Antal*: Logikák és logika. Bp., 1941. M. Tud. Akad. 90 l. (Érték. a philos. és társad.-tud. köréből. 5. köt. 6. sz.) — (Bpi Szle 259. köt. 65—79, 192—220 l. — 260. köt. 33—55, 87—109 l.)
- A bölcsélet elemei. 2. átdolg. kiad. Bp., 1940. Szt. István-Társ. VIII., 584 l.
- Sébestyén János*: Marx és Spann. Szeged, 1941. Ablaka ny. 52 l. (Philosophia. 4.)
- Selever Flóra*: Körlevél a magyar teozófiai társaság tagjaihoz. Bp., 1941. Stachora litogr.
- Sererini Singer Erzsébet*: A vágyakozás kifejezései az ifjúkorban. Fejlődéstani tanulmány ifjúsági naplók adatai nyomán. Bp., 1941. 78 l. (Dolg. a kir. magy. Pázmány Péter tud. egyet. philos. semin.-ból. 39—40.)
- Sik Sándor*: Az esztétikai jelenségek természetéhez. (Bölcs. közl. 6. sz. 180—196 l.)



- Slatinay Ernő*: Bense Max: A jövő küszöbén. (Piarista öreg diák. 5. évf. 176—179 l.)
- Somogyi József*: A faj. Szeged, 1940. Athenaeum. 275 l.
- A test metafizikájához. (Bölc. közl. 6. sz. 197—207 l.)
- Begabung im Lichte der Eugenik. Bp., 1941. Eggenberger. 518 l.
- Spranger, Eduard*: Kultúrák találkozásáról és küzdelméről. Ford.: Faragó-László. (Bpi Szle. 259. köt. 137—158 l.)
- Staud Géza*: Dramaturgiai vázlatok. Bp., 1940. Szerző kiad. 113 l.
- Színháztudományi alapkérdések. (Egyet. Philol. Közl. 64. évf. 33—42 l.) — Klny. is.
- Steif Antal*: Az autonom mozgásmód vizsgálata. Bp., 1940. Sylvester ny. 72 l., 15 mell. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud. egyet. Philos. Semin.-ből. 34.) — (Magy. Psych. Szle, 13. köt. 86—111 l.)
- Ikrek megegyező firkálásmódja. (Lélektani tanulm. 3. köt. 51—78 l.)
- Steiner Rudolf*: A magasabb világok megismerésének útja. Bp. 1941. Genius. 213 l.
- Szabó F. Dániel*: Aquinói Szent Tamás: Az apostol. (Vasárnap. 23. évf. 125—126 l.)
- Szabó József*: Közvéleményünk társadalomlélektani tényezői. (Társad. tud. 20. évf. 169—194 l.)
- Szabó Tivadar*: Az emberi gondolkodás. (Piarista öreg diák. 4. évf. 142—145 l.)
- Szabó Vendel*: Szent Tamás bölcselete és az ordinationes. (Theol. 7. köt. 298—301 l.)
- Szalay Jeromos*: A „lélek szerint való nevelés”. (Pannonhalmi Szle. 15. évf. 244—255 l.) — (A Pannonhalmi Szemle kvta. 31. sz.)
- Szamek József*: Az isteni tudás struktúrája. (Bölc. közl. 6. sz. 208—219 l.)
- Székelly László*: Az erkölcsi relativizmus. (Magy. Kultúra. 1940. II. f. é. 101—102 l.)
- Szenczei László*: Henry Bergson. (Pásztortűz. 27. évf. 83—86 l.)
- Szerb Antal*: Elmény és mű. Mátrai László könyve. (Nyugat. 34. évf. 90—91 l.)
- Szirmai Kornél*: Okkultisták, médiumok, tagadók, csalók. Bp., 1941. Szemin. kiad. 112 l. (A pszichikai kutatás szem.-ának kiskönyvtára. 1. sz.)
- Szira József*: Pesszimizmus, részvét, szeretet. Jelentés a legújabb német irodalom tárgyában. Bp., 1941. Danubia. 205 l. (Minerva-kvt. 136.) — (Minerva. 19. évf. 13—195 l.)
- Szondi Lipót*: Ösztön és nevelés. Ösztöndiagnosztikai kísérletek ikreken. Bp., Tud. egyet. Lélektani Int. 1940. 36 l. (Közlemény a Sors-

- analitikus szemináriumából. 1.) — (Lélektani tanulm. 3. köt. 79—111 l.)
- Szögi Endre*: A zenei képesség és tehetség elemzése. Szeged, 1940. Ablaka ny. 59 l., 4 mell. (Közl. a Szegedi Tud. egyet. Pedag. lélektani Intézetéből. 36. sz.)
- Takács Menyhért*: Liszt Ferenc érzelmvilága. Lélektani adalékok a romantikus zene esztétikájához. Bp., 1941. Stemmer biz. (Musicologia Hungarica. 4.)
- Takaróné Gáll Beatrix*: Egyén és közösség a gazdaságtudomány nézőpontjából. (Közgazd. Szle. 1941. 11. sz.)
- Tankó Béla*: Az egyetem reformja és a filozófiai tanulmány. (Bpi Szle. 261. köt. 426—444 l.)
- Disputa világnézeti kérdésekről. (Prot. Szle. 49. évf. 277—281 l.)
- Téchy Olivér, técsői*: A meditáció a buddhizmusban. (Ath. 26. köt. 117—137 l.)
- Tettamenti Béla*: Világnézet és világnézettan. Bp., 1940. 7 l. (Szellem és Élet kvta. 10.)
- Tóth Errin*: A grafikai művészetek esztétikája. (Eszt Szle. 6. évf. 93—95 l.)
- A grafikai művészetek szellemi és technikai törekvései. (Eszt. Szle. 6. évf. 151—157 l.)
- Trencsényi-Waldapfel Imre*: Erasmus és magyar barátai. Bp., 1941. Officina. 111 l. (Officina-képeskönyvek. 30/31.)
- Trikál József*: Az élet újjáteremtése. Rákospalota, 1940. Don Bosco ny. 147 l. (Lelki kultúra könyvei. 14.)
- Trócsányi Dezső*: A modern filozófia műhelyéből. (Prot. Tanügyi Szle. 14. évf. 314—319 l.)
- A nyugati filozófia keleti tükörben. (Minerva. 19. évf. 263—279 l.)
- Bölselettörténelem. Pápa, 1940. 474 l. (Theol. kézikönyvek. 7.)
- Hegel. (Prot. Szle. 49. évf. 205—210 l.)
- Trócsányi György*: A magyar nemzeti karakter. (Társad. tud. 20. évf. 265—311 l.)
- Ullmann István*: A jelentésváltozások törvényszerűsége. Bp. 1941. Sylvester. 7 l.
- Úrge Antal*: A vonatkozás szerepe a társadalom fogalmának meghatározásában. Metafizikai tanulmány a szociológia köréből. Bp., 1940. Korda ny. 106 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud. egyet. Philos. Semin.-ből. 33.)
- Vályi Armand*: A képzelet szerepe a történettudományban. (A Karcagi Ref. Nagykún gimn. évkönyve. (1940/41.)

- Váradi József*: Dr. Prohászka Lajos elmélete. (Magy. Paed. 49. köt. 240—247 l.)
- Varga István*: A lélektani módszerű piackutatásról. Bp., 1940. Sylvester Rt. 30 l. (Klny.: Lélektani tanulmányok. 4. köt.)
- Varga László S. J.*: Allamtudomány és keresztény etika. (M. Kultúra. 28. évf. 102—105 l.)
- Varga Sándor*, kibédi: Magyar és német filozófia. 2. kiad. Bp., 1940. 24 l.  
— Ungarische und deutsche Philosophie. 2. Aufl. Bp., 1940. 29 l.
- Várkonyi Hildebrand*: A gyermekkor lélektana. Szeged, 1940. Városi ny. 2. rész. 6—12. életév. 275 l.
- A XIX. sz. pedagógiatörténetének bölcséleti eszméi. (Pannonh. Szle. 15. évf. 165—175 l.)
- Az emberi jellem. (Szt. Tamás kv. 6. sz. 84—104 l.)
- Városi István*: Világnézet az irodalomban. (Magy. Kultúra, 1940. II. f. é. 103—105, 116—117 l.)
- Veres Péter*: Mit ér az ember, ha magyar. Levelek egy parasztfiúhoz. Bp., 1940. Magyar Élet kiad. 287 l.
- Vértes O. József*: Az ingerlékeny gyermek. Bp., 1941. Studium. 51 l.
- Victor János*: Az intuíció Kant filozófiájában. Bp., 1941. Sylveszter ny. 45 l.
- Visz József*: Antikvitás és korunk. (Nevelésügyi Szle. 5. évf. 237—242 l.)
- Völgyesi Ferenc*: Minden a lélek. 2. bőv. kiad. Bp., Dante, 1941. 451 l. 111 mell.
- Wirth Ferenc*: A vallás filozófiatörténeti jelentősége Thalestől Anaxagorasig. (Dolg. a Pázmány Péter Tud. egyet. Filoz. Szemin.-ból. 26.) Bp., 35 l.
- Wolfuérné Tarcsay Izabella*: A Rorschach-vizsgálat klinikai alkalmazása. A Piotrowski-féle jegyek differenciáldiagnosztikai értéke. (Magy. Psych. Szle. 13. köt. 67—85 l.)
- A kóros jelenségek lélektanáról. (Lélektani tanulm. 5. köt. 133—162 l.)
- Kísérleti akarátvizsgálat ikreken. (Lélektani tanulm. 3. köt. 36—50 l.)
- Pszichodiagnosztika. A Rorschach-vizsgálat és klinikai alkalmazása. Bp., 1940. Egyet. ny. XI., 235 l.
- Wolsky Sándor*: Az emberi test származása. (Szt. Tamás kv. 6. sz. 1—24 l.)
- Zemplén György*: Exisztenciális karakterológia. (Ath. 27. köt. 246—263 l.)
- Katolikus bölcsélet. (Magy. Szle. 41. köt. 32—38 l.)

*Zemplén György*: Test, lélek, szellem. A M. Filoz. Társ. vitaülése. 1940. febr. 13-án. (Ath. 26. köt. 156—172 l.)

*Zolnai Béla*: A működvelő purista lelki alkata. Szeged, Szellem és élet. Bp., Studium bizom. 1940. 65 l. (Klly.: A Szellem és élet.)

Összeállította: *Gáspár Ilona*.

Kiadásért felelős: gróf Révay József.

40.238. — Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest. (F.: Thiering Richárd.)

## A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: *ifj. Kronfuszt Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitaülést. Az ülések ügyében Mátrai László titkár (Budapest, IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 6 pengő tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Lehner Ferenc választmányi tag címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) intézni.

Postatakarékpénztári csekkszámánk száma: 906. Kitéltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámára telepítendő”. A Társaság pénztárosának (ifj. Kronfuszt Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

## FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

### KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2'50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* . . . . . 1'80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2'50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* . . . . . 2'— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* . . . . . 2'— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végtelen halmazok problémájáról* . . . 2'50 P
7. szám. *Spranger Eduard; Közérkölc és személyes erkölcsiség* . . . . . 1'— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* . . . . . 2'— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* . . . . . 1'60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe* . . . . . 1'50 P
11. szám. *gr. Apponyi Albert: Világnézet és politika* . . . . . 2'80 P

## ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

### INHALT.

- P. v. Hunyady*: Der Begriff des *Aevum*.  
*B. Bencsik*: Das Problem der logischen Grundsätze.  
*M. Bucsay*: Krise des Kantianismus.  
*Philosophie der Gegenwart*. — *Gegenstandstheorie, Phänomenologie*.  
 (Diskussionen, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.)  
 Besprechungen, Kritiken.  
 Ungarische philosophische Literatur 1940—1941.

## Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibnitz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről.  
 Ford. Rácz Lajos (632 l.) ..... 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria  
 (338 l.) ..... 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern  
 értékfilozófia alapvetése] (123 l.) ..... 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) elfogyott
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai.  
 (323 l.) ..... 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus  
 története (235 l.) ..... 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és ma-  
 gyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József (412 l.).. 15— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika (X, 153 l.) ..... 4— „
11. *Harkai Schiller Pál*: A lélektan feladata. (315 l.) 6— „
12. *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája. (178 l.) 4— „
13. *Földes—Papp Károly*: Az autonóm ismeretelmélet  
 fogalma. (180 l.) ..... 5— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni mind az egész sorozatra, mind pedig annak egyes köteteire vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (XI, Abel J.-utca 21.).

1274  
XXVIII. KÖTET

1942. MÁJUS

2. FÜZET

1977 NOV 2

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1942.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MŰZEUM-KÖRÚT 6.

## ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr. Révay József felel. A folyóíratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

---

## TARTALOM.

### Értekezések.

Oldal

- Br. Brandenstein Béla*: A filozófia mai hivatásáról ..... 127  
*Lengyel Lajos*: A filozófia alapproblémája „Az ember tragédiájá”-ban ..... 142

### Szemle.

- Kibédi Varga Sándor*: Bauch Brunó † ..... 166

### Vita.

- Logika, ismeretelmélet. *Lehner Ferenc* bevezető előadása, *Jánosi József*, *Lengyel Lajos*, *Pozsonyi Frigyes* és *br. Brandenstein Béla* hozzászólása ..... 169  
Metafizika és értékelmélet. *Zemplén György* bevezető előadása, *Dékány István*, *Jánosi József*, *Faragó László*, *Ponyi István*, *Waldapfel László*, *Hunyady Piroska* és *br. Brandenstein Béla* hozzászólása ..... 190

### Ismertetések, bírálatok.

- Dr. Vojtech Tuka*: Die Rechtssysteme (v. Moór Gy.). — *Jánosi József S. J.*: Bölcelet és valóság (br. Brandenstein B.). — *Jóó Tibor*: Magyar nacionalizmus (Horváth R. K.) ..... 211—231

### Társulati ügyek.

- A Magyar Filozófiai Társaság 1942. május 19-én tartott rendes évi közgyűlésének jegyzőkönyve ..... 232



# A FILOZÓFIA MAI HIVATÁSÁRÓL.\*

Írta: BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA.

---

Az emberiség történetének nemcsak eddigi tényleg legnagyobb, hanem minden korábbi elképzelését is meghaladó, első, valóban világháborús megrendülése közepe, amikor a legerőszakosabb romboló fegyverek dülnek a levegőben csakúgy, mint a tenger mélyén és a föld alatt, nevetséges ideologikus vállalkozásnak, az élettől idegen képzelődésnek tűnhetik éppen a filozófia mai hivatásáról elmélkedni. A fegyvercsattogásban hallgatnak a műzsák: és vajjon a filozófia legmagasztosabb, de a világi nyüzsgéstől legmesszebbre is visszavonult műzsájának nem kell-e legtávolabb szöknie az élet vad erőinek féktelen összecsapásától? Lehet-e még egyáltalában filozofálni, amikor egyik napról a másikra egész népekre pusztító vész szakad, amikor óráról-órára lessük a könyörtelenül, életre-halálra dúló harc végzetes változásait? És ha lehet, van-e ennek más értelme, mint a valóság megrendítő látványa elől valami „elvont” szellemi rejtékhelyre való menekülés? De mi köze van az ilyen meneküléshez, amelynek még erkölcsössége is igen kérdéses, a nyilvánosságnak? És nem cinizmus-e az ilyen filozofáló félrevonuláshoz az élet mai viharában annyira erőtlenné mutatókozó eredményével, „szellemi termékével” kapcsolatban a filozófia mai hivatásáról szólni merni? Talán sokakban támad ilyen érzés, akik a dúló végzet sujtó erejét közvetlenül érzik: olyanféle szemmel nézhetnek ezek a ma is bölcselkedő filozófusra, mint a dühöngő tengeren egy szál deszkán hanyódó nézne a parti szálló üvegezett terraszárról a tengeri vihart biztonságban szemlélőre és — a XVIII. századbeli bölcséleti meghatározás értelmében — annak fenségességén elmélkedőre. Ez a nézés igen kevésbé hasonlítana a jószemmel-nézéshez.

Mégis úgy hiszem, hogy az előbbi gondolat csábító, de téves; és talán a mai filozófust sem a tengeren hanyódónak a részvétlen parti szemlélőt néző szemével tekinti a legtöbb ember. Mert a mai filozófia nem akar részvétlenség lenni napjaink keserves életével szemben, és nem

\* Elnöki megnyitó a Magyar Filozófiai Társaság 1942. évi közgyűlésén.

is az, amint hogy az igazi filozófia sohasem is részvétlen a valóság, az élet iránt: sőt, éppen legteljesebb magánálmaradásában és magamegtalálásában legközelebb léphet az élethez és igazi segítséget is nyújthat annak. Mert az emberi élet legnagyobb külső viharaihan sem csak az ezek keltette és a testi létet fenyegető hullámokban való hányódás: mindig több ennél, és a testi fenyegetettségben és hányódásban is korántsem csak ezt, hanem annál sokkal mélyebb, belső megrendülés veszedelmét is érzi és talán e miatt szenved leginkább. És ebben a veszedelemben éppen a filozófia is valódi segítője, megerősítője tud lenni, és segítségével a belső megrendülésén úrrá váló ember a külső viharokat is jobban elviseli, sőt idővel esetleg azokon is úrrá válik. Ilyen módon talán mégis, ma is hivatása volna a filozófiának, és nem is csekély, hanem komoly hivatása? Ezt örök természetének szemügyrevétele és ennek alapján minden korban és különösen a maiban is fennálló jelentőségének belátása derítheti fel legjobban.

Valamikor a filozófia körülbelül magát a tudományt jelentette, egészében: a „világ nézését“. A szaktudományok elkülönülésekor a filozófia közös anyjuknak mutatkozott, feltáplálta és végül saját lábukra állította őket; ez a folyamat mindmáig tart, amikor a közelmúltban a lélektan és a társadalomtan önállósult, bár teljes alakjukban még mindig sok és szoros, termékenyséjük elpusztítása nélkül a jövőben sem elszakítható szállal fűződnek a filozófiához. A filozófiának ez az „őstudomány-volta“, valamint sajátos történeti szülő és tápláló viszonya a szaktudományokhoz máris világosan rámutat egyetemesen átfogó természetére: a lét egészére irányul és annak alapjaira hatolva, ott igyekszik a mindenség végtelenségének egységesen közös összefüggéseit megragadni. Ilyen módon a filozófia valóban alaptudomány és a mindenséget gyökereiből megérteni törekvő világnézés: korántsem valamilyen kompiláló egybenezés, hanem a lét egységes alapalkatának megragadásából fakadó áttekintése az „egésznek“. Ez a belátás egyúttal fényt derít a filozófia saját tárgyára, annak megismerésében kibontakozó eleven erejére és feladatának teljesítéséből természetesen eredő tekintélyére.

A filozófia egész nagy, azaz klasszikus történetének alakulása világossá teszi — gyorsan múlt és erőtlen ellenvéleményekkel szemben — azt a tényt, hogy a filozófiának megvan saját vizsgálati tárgya, amelyet semmiféle

más tudomány át nem vehet tőle, és amelyre minden más tudomány, ha feladatát végiggondolja, rászorul: ez a lét — vagyis minden létféleség, az azokból szövődő, értékkel telt valóság, a cselekvés, a megismerés, az alkotás és a teljes, mindenoldalú élet — őszalkata. Mivel pedig ez az őszalkat a lét egész alapvető rendjét, egységes összefüggését is magába zárja, az azt felderíteni törekvő filozófia szükségkép egységesen összefüggő, azaz rendszeres alakot ölt, — ha tárgyának valamiképpen is megfelel. És mivel minden lét, mindaz, ami valamiképpen fennáll, a mindenoldalú valóságban egyesül, a filozófia gerince sem lehet más, mint az alapvető valóságmegismerés, az ősi metafizika; ezenkívül, természetesen, előbb felsorolt tárgyainak megfelelő egyéb ágai is vannak. Tárgykörének szorosán és egységesen összefüggő természete okozza, hogy a filozófiában még ma is megvan a tudomány egyetemes egysége: vagyis a filozófia bármely ágát eredményesen művelni a többinek alapos figyelembevétel nélkül nem lehet. Az egységes egészében megjelenő és a metafizikában központosuló filozófia azonban — persze, avatott művelői kezében — még mindmáig, az ellenkező felszínes látszat és felületes vélekedések ellenére, a legerősebb és a legelevenebb, leginkább étellel teljes és „kozmosz” alakú tudomány, amelyben éppen mindenoldalúsága és legmélyebb alapjaiból származó egységes összefüggése eredményezi a kozmosz alakot, az élethez hasonló teljességet és ebből fakadólag az erőt: az önmagában megállnitudás és az életre, a gyakorlat világára is hatnitudás erejét. Mert az élet és leginkább az egymagában meglehetősen iránytalan gyakorlat legmélyebben megkívánja az elmélet, a megismerés irányítását és ezt legteljesebben és a szó mély értelmében legalaposabban csakis kozmosz alakú és étellel teljes, ezért átfogó és valódi, nemcsak illetéktelenül igényelt világ- és életnézetet adni képes tudománytól kaphatja meg. Ez a tudomány pedig csupán a filozófia lehet, amely különben mint az alapok tudománya és ezért alaptudomány, egyedül rendelkezik az önmagában megállni tudás erejével is: mert ez az igazi autarkája igen nagy erő ám, amely még a filozófia hivatott művelőjére is láthatólag kisugárzik. Ez az erő a valódi kultúrának mindig egyik legjelentősebb hordozója és fenntartója. Tárgyából és annak megragadásában nyert erejéből fakad végül a filozófia tekintélye is, amelyet mindaz, aki a bölcsélet mivoltát megérti, természetesen elismer, ha

egyáltalában elismeri az értékek rendjét. És ez a tekintély levethetetlenül nagy: akármennyire szerény próbálna is lenni a filozófia, csakis saját voltának elvesztése árán szűnhetnék meg az lenni, ami: a Platon-látta legmélyebb értelemben királyi, azaz nemcsak legfőbb, hanem egyúttal vezérlő tudomány. Jól értsük meg, ez nem gőg és nem arrogancia, hanem a létrend következménye: ezért áll az, hogy minden úgynevezett filozófia, amely erről a királyi vezérlő tudomány-voltáról lemond — esetleg éppen azért, mert annak szerepét nem tudja betölteni —, azt csakis tárgyának, de azzal együtt feladatának és így sajátyszerű lényeges mivoltának elvesztése árán teheti. A filozófia sajátyszerű tárgyából és mivoltából fakadó erejében és tekintélyében gyökerezik immár örök és ezért mindig korszerű, de válságos kultúrákban különösen kiemelkedő hivatása is. Ez hármas: korának igazi megértése, megítélése és eszmei irányítása.

A filozófia korhivatásának mindjárt első részével kapcsolatban komoly kétely merülhet fel: hogyan értheti meg a lét végső kérdéseit, legegyetemesebb örök vonásait vizsgáló filozófia valamely kor legsajátabb, egyszeri és sokszor igen különleges problémáit, „kimondhatatlan” egyéni szellemét, törekvéseit, reményeit és félelmeit, örömet és fájdalmát? Hiszen mindettől legmesszebb van valami „sztratoszférái” elvontságban! Ebben a vádló kérdésben lehet igazság egyes vértelen, az élettől idegen műfilozófiai kísérletekkel szemben; de súlyosan téved a kérdés, ha a filozófia lényegével szemben vél lesujthatni: mert akkor csak az így kérdezőnek az élet, egyáltalában minden lét mélyebb természetébe való belátási képtelenségét tanúsítja. A filozófiai örökkévalóság, vagyis az időtlen létjelentés, az élet örök értelme korántsem a legmesszebb van a lét minden korától, sőt minden pillanatától, hanem teljességgel átjárja azt: az élet és a lét minden pillanata és korszaka éppen az élet és a lét örök értelmét tükrözi egyszeri, máskor teljes hasonlósággal vissza nem térő módon, és csakis ennek az örök létjelentésnek az alapján érthető meg attól elválaszthatatlan eleven egyéniségében. Csakis az ember örök lényegének és léthelyzetének látása teheti lehetővé valamely kor emberi törekvéseinek és értéküknek, jelentőségüknek, az ember természetadta hivatására való előnyös vagy hátrányos vonatkozásuknak, e hivatás megvalósítására alkalmas — korántsem mindig nyilvánvaló — előrehaladásnak vagy attól bekö-

vetkezett elhajlásnak vagy visszaesésnek a megértését. Miért találkozunk nem egyszer éppen azzal a feltűnő és első pillanatra érthetetlennek látszó jelenséggel, hogy a történész, a nagy történész is súlyosan félreérti, szinte nem érti meg korát és ezért annak megítélésében is csodálatosan igazságtalan tud lenni és azután persze csakhamar kiderülő tévedésekbe esik arról? Az 1914-i háború előtti kor európai történetírói között tanulságos példákat találhatunk ebben a tekintetben. Múltánytalan volna ebből azt a — nem egyszer előforduló — következtetést levonni, hogy akkor talán a történész a tőle is, tőlünk is jóval messzebb eső múlt megítélésében sem kevésbé téved, csak mi tudjuk ezt nehezebben ellenőrizni: mert saját korunk megítélése olyan feltételektől függ, amelyek nem tartoznak szükségképpen a jó történész birtokához, az ő látásmódjának igazi ereje itt nem bontakozhatik ki. Hiszen a történész természetesen éppen történelmi szemmel néz és lát: ez pedig azt jelenti, hogy az életet és koralakulásait az idő sodrában ismeri, érti és ítéli meg. Ezért törekszik a történeti jelenségeket időbeli okaikból genetikusan megérteni és magyarázni; de igazi méltánylásukat, megítélésüket *időbeli hatásaikból* veszi, amelyek egyedül jelentik valamely történeti erő, törekvés és esemény szorosan vett „történelmi igazolását”. Eppen a nagy történész bizonyos realista szokott lenni ebben a tekintetben: ami történetileg eredményes lett, azt rendszerint elismeri, — hatásai alapján, és az ellene feszült, de alulmaradt kortörekvéseket többnyire elítéli, amint mondani szoktuk, a történelem szavával. Sőt, ezt a szót néha büszke földi túlzással megfélelbezhetetlen ítéletnek is tartja és ebben a tekintetben az erősen történelmi szemléletű Hegel felfogását követi: a világtörténet a világítélet. De épp ez a szempont, a történeti hatások alapján való megítélésé, hiányzik a mindenkori *ma* megítélésében: és így a történész sajátyszerű ítélőerejének legfőbb tárgyi támasza elesik; csoda-e, ha szokott megítélési kritériumának alkalmazhatatlanságával bizonytalanná válik és saját korának megítélésében nem egyszer az ösztönösebben csak korában élő és azzal egyszerűbben összeforrt naív ember kormegítélése mögött marad?

Igen ám, hallom az ellenvetést, lehet, hogy a történész kevésbé érti meg saját korát, mint a régmúltat: de vajjon a filozófus alkalmas-e bármely kor megértésére? Hiszen amikor ő szól saját koráról, senki sem szokott

megelégedni szavával: korának küzdő erői rendszerint kölcsönösen az ellenerő szolgálatában állónak látják a filozófus korfelfogását. Sokrates úgy értette és ítélte meg kortársait, hogy az arisztokraták meg a demokraták is megharagudtak rá; Aristophanes és maradi bírái szemében veszedelmes szofista forradalmár volt, a szofisták szemében pedig nyilván gyakran bakafántos maradi okoskodó, a „haladást” gáncsoló nyárspolgár lehetett. Platon véleménye Athénról a legtöbb athéni előtt legalább is gyanús volt: hol restaurációs ellenforradalmár arisztokratának, hol tirannikus-diktatórikus vágyakkal telt racionalista forradalmárnak nézték. Leibniz kormegítélésében és ezért törekvéseiben is protestáns oldalról antireformációs, katolikus részről finomabb reformációs beállítást éreztek, pedig valójában a reformáció és az antireformáció nagy hullámainak eláramlása után saját korában az új nagy keresztény szintézis potencialitását vélte — és szeretne volna — látni: és a nagy újkori szintézis kibontakozását helyesen látta is meg, csupán kora kereszténységének eleven és potenciális erejében csalódott. Vagy, ki tudja, talán azt is jól ismerte és éppen azért próbálta sokféle módon nagyobb életre csábítani, galvanizálni a hanyatlás belátása nyomán annak passzív elismerése helyett? Az a gyakori tény tehát, hogy a filozófia kormegértésével az illető kor ellentétes pártjai kivételes egyértelműséggel nincsenek megelégedve, még egyáltalában nem szól a filozófia kormegértése ellen: sőt, igazában sokkal inkább mellette szól, mert éppen nem pártos, hanem pártatlan kormegítélésre vall, amely nyilvánvalóan valódibb megértésből ered és azt megint lehetővé is teszi. Hiszen ez a pártatlanság nem üres és jellegtelen semlegesség, aminek egyes felületes bírálói a valódi, életerős filozófia álláspontját fel-tüntetni szeretik, — mindig erről beszélnek, ha egyszerűen csak filozófiát mondok; hanem ez a pártatlanság valódi pártföldrőltség a legalább fővonásaiban látott örök létrend totalitásának egyedül igaz, nem egyoldalúan elfogult perspektívájából, amelyet a filozófia becsületesen megközelíteni törekszik és klasszikus formáiban meg is közelít, mindenesetre sokkal jobban, mint bármely kor különféle pártálláspontjai. A filozófiának tehát megvan és csakis a filozófikus nézésnek van meg az a totális perspektívája, amelyből bármely kor egyénisége is aránylag legigazabban megérthető: és amidőn némelykor a történetész is így, sub specie aeternitatis érti és ítéli meg saját

korát — és az egész történetet — akkor ő is már mint történetbölcselelő néz és lát, ért és ítél. Megért és ítél: mert a valódi mély megértés elválaszthatatlanul tartalmaz ítéletet, és csak ez tud igazán, mert igazság szerint ítélni; hiszen a valódi, mélyreható megértés a megértettnek lényegébe és abban egyúttal értékalkatába hatol. És ezzel eljutottunk a filozófia korhivatásának második részéhez.

Az általános kulturális ítélkezéssel, kritikával kapcsolatban mindig két nagy kérdés merül fel: egyrészt a kritika jogáé és kötelességéé, másrészt a kritika — mondjuk — művészetéé és erkölcséé. Közvetlenül maga az ember alkotja társadalmi-szellemi-erkölcsi, azaz kulturális életét és ő felelős is azért: ezért módjában is kell lennie, hogy azt megítélje, elismerje vagy elutasítsa és ennek megfelelően fenntartásán vagy átalakításán munkálkodik. Tehát megvan a joga az egész kulturális élet kritikájához: ennek a jogának megtagadása a kulturális élet *önelvű* bontakozását ásná alá, és a kulturális kritika megbénítása idővel magát a kulturális életet is elsőrvasztaná, megmerevítené; mert az öntevékeny szellemi élet alakulásának önelvűségre, azaz, mint mondani szokták, szabadságra, vagyis alkotóinak lelkéből kényszerítetlen, szellemileg természetes fakadásra van szüksége. Sőt, a kultúrakritika az embernek nemcsak joga, hanem kötelessége is: magának kell idejében megítélni egész életét és alkotás-világát, hogy ilyen megítélés hiányában az el ne torzuljon és ne vonja maga után a kulturális élet sokkal súlyosabb és végzetesebb ítéletét, a szellemi élet *belső értéktörvényeiben* gyökerezőt, amely a hibás életet és szellemiséget többnyire csak lassabban, de akkor azután könyörtelenül, pusztulásra ítéli el. Ezt a szellemi életfolyamat belső törvényeiből fakadó önitéletet kötelessége megelőznie az ember kultúrakritikájának, hogy az emberi életet tartós fennmaradásra és bontakozásra alkalmas irányba terelje és abban megtartsa.

A kritikával összefüggő második problémára természetesen vezet át az a kérdés, hogy kinek joga, sőt kötelessége a kultúrakritika? Elvileg, a tiszta lehetőség szerint, minden embernek: hiszen elvileg minden ember közreműködhetik az emberi kultúra alkotásában és felelős azért. Ténylegesen azonban csak annak van meg a kultúrakritika joga, aki ezt a kritikát megfelelően tudja gyakorolni. De ki az? Az „alkotó kritikus“. Ha röviden belebocsájtkozunk a kritika kritikájába, akkor mindenekeelőtt meg kell álla-

pítanunk azt a különben meglehetősen banális és ismert igazságot, hogy kritizálni könnyű, olesó, elég haszontalan és nem ritkán káros dolog, de jó kritikát gyakorolni nehéz és komoly feladat. Az úgynevezett kritizálás ugyanis általában élösködés: a meglévő kultúraalkotásba kapaszkodva és fonódva, szellemi indítását és táplálékát abból véve él, azt rágja — sokszor marja — és emészt; ha pedig irigység, féltékenység, kielégületlen érvényesülési vágy, kajánság, rosszmájúság, marcangolókedv — mind elég gyakori szellemi tulajdonság — hajtja, akkor a kritizálás egyenesen rombolni törekszik azt a kultúraalkotást, amelybe akaszkodott. Saját voltának szép kendőzése miatt az ilyen eljárás ritkán jön zavarba: rendszerint „az igazság szolgálatában” irtogatja a kultúra fattyúhajtásait, veszedelmes elfajulásait, akár társadalmi, politikai, világnézeti, erkölcsi, vallási, akár tudományos vagy művészi téren: mivel pedig a legnagyobb kultúraalkotások *eredeti* erejükkel továbbvinni hivatottak korukat és a jövőt, általában nem számíthatnak létrejövetelükkor mindjárt széleskörű megértésre és elismerésre és ezért számszerűleg nem kevesebb kritizáló vágy és kísérlet elfajulásnak minősített célpontjai szoktak lenni, mint a kultúra tényleges torz-hajtásai. Az ilyen kritizálás természetesen szellemi kalózkodás, amely kultúraromboló céljait többnyire csak — „legjobb akaratan” kívül — azért nem szokta elérni, mert az igazán nagy szellemi értékű alkotás az ember világában is általában mégis erősebbnek és hatásosabbnak bizonyul, mint a rajta élösködő és valójában meddő csipkelődő vagy mardosó nyüzsgés. Ez a fajta — öncélú vagy egyenesen ártó célú — kritika természetesen jogtalan és kultúraromboló; egyúttal arra is alkalmas, hogy a jogos, az igazi, értékes kritika hitelét és tisztességét aláássa azokban, akik a romboló kritika célpontjai, esetleg áldozatai, vagy akik nem tudják a két fajtát egymástól megkülönböztetni. Ez további nagy veszedelme: mert a korunkban, sajnos, igen megritkuló jó kritika a fejlődő kulturális élet egyik szükséges és igen fontos tényezője.

Ez a kritika közvetve alkot: bár nem maga alkot új kulturális javakat — legfeljebb magát a jó kritika „műfaját” — de rámutat a kulturális alkotások tényleges fogatkozásaira és ezzel a jobb alkotás módjára; sohasem is csak negative, elítélőleg kritizál, hanem „méltat” is, azaz kiemeli a kulturális alkotás értékeit és a további érték-megvalósítás útjára is közvetlenül rámutatni törekszik:



vagyis valóban közvetve alkot. Ez a kritika mély erkölcsi, általában kulturális felelősségtudatból fakad és ezzel maga is jelentős erkölcsi értéket hordozó és nyilvánító szellemi megnyilatkozássá lesz; végrehajtása azonban igen fogas feladat. Mert nemcsak nagy tárgyilagosságot és ressentimenttől mentes, de igazságos jóindulatot, valamint bátorságot, de önmérsékletet is igényel, továbbá átfogó kultúramegértésre való képességet és gyakran nagy szaktudást is, hanem gyakorlásában rendkívül finom, elméleti szabályokba nem foglalható tapintatot és ízlést, a tapintat bölcsességét, hogy mértéket tartson a dícséretben és a gáncsban, a személyes és a tárgyi szempontok érvényesítésében, az oktató szint elkerülő nevelnitudásban, az élelben és a szellemességben: ezért mondtuk a jó kritika gyakorlását művészetnek. Végül is belátható, hogy az ilyen kritikára voltaképpen csak az *alkotó szellemű* ember képes és hivatott; maga a nagy tényleges alkotó, mint például a felsőbbrendű kritikát sokszor mintaszerűen gyakorló Arisztoteles; vagy az olyan tipikusan és mélyen alkotó természetű szellem, akinek csak valamiképpen hiányzik a „keze” a tényleges alkotáshoz: ennek a fajtának leghíresebb példája Sokrates, minden idők egyik legnagyobb szellemű, legmélyebb és legnagyobb hatású társadalom- és kultúrakritikusa, akinek híres iróniája csak előkészítése volt kritikája második, alkotó részének, és aki saját maga ismerte fel legjobban mind erejét, mind gyengéjét, amikor a legjobb szellemi bábának nevezte magát, aki ugyan maga nem tud szülni, de a legnemesebb szülők legszebb gyermekét tudja és akarja legjobban a világra segíteni. Ez a jó kritika közvetett alkotó szerepének és a jó kritikus alkotó szellemének legtanulságosabb esete.

Az imént említett két példa egyúttal tapasztalati, tényigazolását is nyújtja annak az állításunknak, hogy a filozófia egyik legfőbb hivatása a legmagasabbrendű kultúrakritika gyakorlása. Hiszen ennek vannak meg elsősorban, legsajátabb vizsgálódási tárgyaként, a legfőbb lét- és értékszempontjai minden kulturális alkotás megítélésére. Minthogy ezek a szempontok a legegyszerűsebbek, legjobban teszik lehetővé az egyoldalúságtól és az abból eredő tárgyi elfogultságtól mentes tárgyilagosságot is. A személyi elfogulatlanság és irigység nélküli tárgyilagosság pedig azért várható leginkább az *igazi* filozófustól, mert az — Platon gyönyörű leírásának megfelelően — a leginkább földfeletti, legmagasztosabb tárgy látásában és bí-

rásában lelke mélyén kielégülve, aránylag a legkevesebb feltékenységgel, mohó bírás- és hatalomvágygal közeledik az emberi élet és kultúra javaihoz és leginkább hajlandó azokat sajátyszerűségükben meghagyni, vagyis tényleges értékeiket elismerni. És ezért mégsem kell a „Földtől“ elidegenednie: mert igaz ugyan, hogy egyetlen legfőbb szerelme azon túl van; de ebben az „ideában“ mindent mintaszerűleg láthat és megragadhat, vagyis halvány, de élő hasonlata lehet az isteni mindenüttjelenvalóságnak. Ezt a még a gyengébb filozófusban is jelentkező igényét szokták azzal a mondással karikírozni, hogy a filozófus mindenbe beleüti az orrát, a legtöbb olyanba is, amihez nem ért; pedig ez az eljárása csupán egyes esetekben fogyatékos megnyilvánulása a filozófustól keresett és megtalálásuk után alkalmazott öselvek és ösértékek *egyetemes létérvényesülési igényének*, amelynek egyik természetes következménye épp a filozófus általános kultúrakritikai hivatása. Az általános kultúramegértés a filozófus sajátyszerű feladatai közé tartozik; a kritikához gyakran szükséges szaktudást természetesen a filozófusnak is külön kell megszereznie. Erkölcsei felelősségtudata már — jól megnézve — eredményes filozófiai megismerésének is elengedhetetlen feltétele; a kritika tapintatára, általában művészetére persze a filozófusnak is külön, egyénileg „rászületettnek“ kell lennie: de Sokrates és Aristoteles — még másokkal is szaporítható — példái megmutatják, hogy a nagy filozófusokban ez a — tipikus szellemi alkatuktól korántsem idegen — vonás is gyakran megvan.

A filozófia korhivatásának második része, a legfelsőbbrendű kultúrakritika feladata is tehát mindenképpen igazolt-nak mutatkozik: hogy a nagy filozófusok ennek a hivatásuknak mennyire tudatában voltak, arra kitűnő példák Platon és Fichte: ők egyúttal azt is fényesen mutatják, hogy a filozófiai kultúrakritika nem akar egyszerűen a kritikánál megállni, hanem azt, a jó kritika kultúraalkotó szerepének megfelelően, mindjárt tudatosan az eszmei korirányítás és ezzel a jövőalakítás szolgálatába igyekszik állítani. Így elénk áll a filozófia korhivatásának harmadik része; visszatekintve pedig megállapíthatjuk, hogy a kultúrakritika joga általános emberi jog ugyan, de csak a kritika lehetőségére nézve: a kritika tényleges gyakorlásának módja dönti el azután, hogy valaki helyesen él-e avagy visszaél ezzel a joggal. A visszaélés itt is, mint minden jognál, annak erkölcsi alapját rombolja le és a jog

korlátozásának kulturális szükségességét vonja maga után: a kritika jogának korlátozása éppen ezért rendes élet-körülmények között elvileg helyesen nem a priori, hanem csakis empirikusan, a kifejtett kritika — elsősorban erkölcsi — értékének megítélése alapján eszközölhető az erre társadalmilag és kulturálisan hivatott egyének és közületek részéről.

A filozófia mindenkori korhivatásának legfontosabb és legelsőrendű, egyben a legsúlyosabb felelősségű része a kor eszmei irányítása és ezzel egyúttal jó jövő eszmei előkészítése. Hangsúlyozom, hogy a kor eszmei irányítása: mert a közvetlen gyakorlati irányítás természetesen a társadalmi hatalom szervezett és céltudatos kifejtésének, a minden rendű és rangú politikának a kezében van és kell is, hogy legyen; ebben érvényesül közvetlenül a társadalmi-kulturális élet — Nietzsche kifejezésével jelölt — hatalmi akarata. Ámde a politikai, általában a gyakorlati élet mégis csak valahonnan veszi azokat a célokat, amelyeket kitűz és követ: ezeket és értéküket, az ember élethivatásával és életcéljaival való összefüggésüket, részben megvalósításuk módját is, a megismerés és elsősorban az öncélú, azaz elméleti megismerés adja, amelynek eredményei azután a cselekvést irányító gyakorlati értelemben és belátásban is a legfontosabb irányító alapokként szerepelnek. Az elméleti megismerés végső alapjait, legegységesebb és ezért az életvitel szempontjából is döntő jelentőségű, „világnézeti“ elveit a filozófia keresi és találhatja meg: életirányító jelentősége tehát nyilvánvaló. Ebben a tekintetben szerepe a valláshoz is hasonló: minthogy mindkettő az igazságot keresi és tárgyilag csak egy igazságrend van, azért nincs is akadály megegyezésüknek, de egymást mégsem pótolhatják. A vallásnak ugyanis természet szerint közvetlenül mindenkihez kell szólnia, tehát közvetlen tömegirányításra kell törekednie, a lélekben pedig elsősorban az akarathoz és az érzelemhez és képzelethez, az érteleмhez pedig éppen filozófiai megalapozásában — egyes vallásokban meg csak másodsorban — szól, hiszen lényegében hitet, érzületet és cselekedetet kíván; a helyesen értelmezett filozófia viszont közvetlenül csakis az érteleмhez szólhat, és csak ezen keresztül az egész lélekhez; tárgya és annak megfelelő tartalma pedig világosan mutatja, hogy hatása csakis rétegszerűen terjedhet: közvetlenül aránylag szűkkörű szellemi elitre hat, „a legjobbakat“ keresi, és ezektől közvetítve terjed tovább ha-

tása mind szélesebbkörű társadalmi rétegekre és kulturális megnyilvánulásokra. Hatása ilyen módon a szó legteljesebb és legmélyebb értelmében kulturális, azaz művelő és nevelő: és szinte teljes ellentétben van azzal, amit propaganda-nak szokás nevezni. Mert a propaganda, amelybe bizonyos értelemben beletartozik „gazdasági” rokona, a reklám, rábeszélni, legyőzni, rabul ejteni akar és ott is, ahol igazságot ad, azt valójában nem mint igazságot, azaz nem beláttatva, sőt igazolva adja, hanem mint megejtő jelszót, amelybe legfeljebb félig-meddig vegyül bele valami megláttatás-féle; sokszor maga sem ismeri elég jól sem azt, amit ajánl, sem azokat, akiknek ajánlja, és ekkor nagyon is elszámíthatja magát: de még a mindenképen legjobb propaganda is éppen erkölcsileg jószándékú és nagy lélek- és társadalomismeretre épülő, kiváló ügyességű pszichotechnika. Nagy tudás és egyúttal nagy művészet ez, amelyet nem szabad kevésre becsülnünk, és amely a társadalom szükségállapotaiban és a kulturálisan nem elég mélyen, nem elég alaposan felvértezett társadalomban szükséges és hasznos is lehet: minthogy azonban lényege szerint sohasem igazán „okosít” e szó eredeti nyelvi jelentésében és az akaratot sem gyökereiből neveli, mindig van egy dehumanizáló és ezért bizony kétértelmű és kétértékű vonása. Ezért, ha szükségből alkalmazzuk is, fokozott mértékben gondot kel fordítani a célban utóvégre a helyes propagandával találkozni tudó, de eljárásában mindig lényegesen eltérő, valóban kultúráló, az egész lelket nevelő-művelő irányításra, amelynek felsőbbrendű fajtája éppen a filozófia eszmei korirányító és jövőt formáló hatása: ez az igazságot mint igazságot, beláttatva, ahol kell, igazolva is adja, tehát a szó szellemi értelmében meggyőző, egyúttal valóban szabaddá tesz az igazság szerint való látásra és cselekvésre. Mivel pedig azt láttuk, hogy a filozófia örök értékei és lételvei minden különleges valósághoz és minden korhoz a legközelebb állnak, mert minden alanyi és tárgyi egyéniséget teljesen átjárnak, a filozófia eszmei korirányító és jövőt alakító jelentősége és hatása világossá válik. Ez a jelentősége ma sem kisebb, sőt nagyobb, mint az európai kultúra történetének legtöbb korszakában. Miért?

Napjainkban már a leggyengébb szemű ember is beláthatja, hogy korántsem csak egyszerű háborús világban élünk, hanem a tomboló küzdelem sokkal mélyebb forrású: régóta lappangó európai és azzal együtt az egész világra

kiterjedő társadalmi és kultúraválság kirobbanása. A nagy válság már a mult század óta kísért és körülbelül éppen negyedszázada, hogy az előző nagy háború folyamán, súlyos forradalmi megrázkódtatásokban kitört. Lényege valóban a nagy európai forradalom, amely az újkor önhibájából széthulló eszmevilágával és tarthatatlanná vált társadalmi-kulturális berendezéseivel kegyetlenül éles ellenhatásban leszámol; nagy veszedelme, hogy a hatalmas és pótolhatatlan értékű európai kultúratradíciót elszakíthatja. Ezért van korunknak nagy és sürgős szüksége arra, hogy minél mélyebben magáraeszméljen, meglássa mind örök értelmű, mind — az ezzel teljességgel összefüggő — történeti mivoltát és feladatát: ezt a magáraeszmélést pedig a filozófia kormegértése nélkül nem érheti el. Alapjában korunk szelleme is kívánja ezt az öntudatosulást, akármennyit kifakad is a filozófia ellen és ösztönösséget, bátor merést és előremenést és engedelmes követést vall érényeinek: mert talán soha máskor annyit nem foglalkozott az ember önmagával és feladataival, mint éppen korunk válságos évtizedeiben. Ez a kulturális életfolytonosság elkerülhetetlenül növekvő tudatosulásának kifejezése: ezt pedig szellemileg összefogni, benne rendet látni csakis a lét alapjainak látásából legmélyebb öntudatosságot merítő filozófiai kormegértés tud. Az ebből eredő eszmei korirányításnak mindig megvan az a sajátossága, hogy aránylag messzenéző, a jövőt látja már a jelenben: hiszen a filozófus nagy ősenek, Platonnak, örök filozófikus látásmódja szerint előbb az „ideákat“ látja és azokban mint örök okaiban törekszik megragadni az „árnyékvilágot“, tehát ennek alakulását mindig eszményekhez méri és így mintegy kívánatos jövőjében is szemléli; ez egyáltalában nem is hiba és nem jelenti a valóságérzék fogyatékoságát, sőt, nagy emberi célt kitűzni és egész kort eszmeileg irányítani csakis eszményekként látott örök értékek és célok szerint lehet. Ezért szinte magától értetődő, hogy a korunk alakulását megértő és megítélő filozófus nem fogja azt a visszavonhatatlanul lejárt újkor és vezéreszméi felé visszafordítani akarni, bár talán e multnak sok értékes társadalmi és kulturális teljesítményét kívánja a jövőnek is megtartani. Az is valószínű, hogy napjaink nagy, forradalmi hevű eszmeáramlatainak igen sok értékét és jövőt formáló fiatalos szellemi erejét elismerve, nem hagyja figyelmen kívül éles ellenhatásként jelentkező és ezért szintén egyoldalúságra hajló alaku-

lásukat sem: és így, visszaemlékezve Hegel nagyszerű történelmi látásmódjára, a múlt és a jelen legjelentősebb értékeinek magasabb, eredeti egysége, immár harmónikus, ezért tartós kulturális életet ígérő *szintézise* felé törekszik majd a kor szellemi fejlődését irányítani. Képtelenség volna, ebbe a jövőképbe ezúttal részletesebben belenézni akarni: most elég volt annak bemutatása, hogy az ilyen, kort-irányító jövőkép alapvonalainak megvonása igenis ma is a filozófia hivatása és képessége is. Azt is remélhetjük, hogy a filozófia ezt a képességét most is eredményesen használni és mai korhivatását betölteni tudja: befejezésül még e remény tárgyi alapjaira kell rámutatnunk.

Több, mint félszázada, hogy az európai bölcelet, szintén körülbelül félszázados hanyatlás és pangás után, újra fellendülőben van. Nietzsche szenvedélyes hívó hangja volt a megelevenedés első hírnöke; utána és részben nyomában sokszerű bölceleti gondolatélet indul meg, amely a filozófia valamennyi nagy problémacsoportját, a lényeg és a lét, az érték és a megismerés, az ember és a világ kérdéseit, igaz, hogy különféle gondolatirányokban és egyoldalúan, de annál erősebb hangsúlyokkal, modern bölceleti szóhoz juttatja. Mindez még csak előkészület, de alapos és nagyszabású, együttesen igen sokoldalú előkészület az újra kibontakozni hivatott nagy filozófiára: a jelek tehát mindenkép reményt keltők. Igaz, hogy a bölceleti gondolkodás nyugodt elmélyülésének éppen napjainkban nagy akadályai is vannak: a szörnyű háborús megrendülések, az állandó életveszély, a nagy nélkülözések és megpróbáltatások nem mozdítják elő az elméleti koncentrációt; a szoros erejű társadalmi hatalom sem nézi mindenütt jó szemmel a természete szerint szintén sajtószerű szuverenitást igénylő bölcselkedést; és az élénkebb szellemi élethez és kölcsönhatáshoz elengedhetetlen közlési lehetőségek is megfogyatkoztak a háborús anyagszükség világában. De másrészt a nagy vihar elfújta a modern európai ember gőgös és elvakult földi biztonságérzését; a nagy létbizonytalanság aggasztó tudata magábaszállásra, önszermelésre, igazabb keresésre hajt: és ez mindig nagy lelki előmozdítója a filozófiai gondolkodásnak, amelynek elmélyülése ezért európaszerte várható. Ebben az általános európai szellemi folyamatban hazánk bölceleti életének ma különösen kedvező lehetőségei vannak. Az isteni kegyelem mindeddig megkímélt bennünket a legközvetlenebb és legsúlyosabb háborús megpróbáltatásoktól, amelyek-

ben a legtöbb, nagy és kisebb európai nemzet keservesen szenvedett és szenved. Társadalmi életünk aránylag nyugalmasabb, egyensúlyozottabb folyása határozottan kedvez a mindenoldalú filozófikus szemlélet kialakulásának és remélhetőleg nem lesz ugyanakkor akadálya a jelen és a jövő nagy társadalmi és kulturális problémái és feladatai mélyreható meglátásának. Filozófiai életünk immár előkelő, értékes multra tekinthet vissza és igen eleven jelenű: a magyar bölcséleti irodalomnak az Athenaeum hasábjain időről-időre megjelenő összeállítása jól mutatja, hogy aránylag milyen sok és sokféle bölcséleti könyv és tanulmány hagyja el manapság a magyar sajtót. Nem hiszem, hogy túlozok, ha azt állítom, hogy filozófiai életünk gazdagsága és elevenisége tekintetében az elsők között, talán az első négy európai nemzet között vagyunk; úgy gondolom, hogy a bölcséleti gondolkodás értéke és korszerűsége dolgában sem állunk hátrább. Hivatásunkat és feladatunkat a magyar és az európai kultúra jövője tekintetében érezzük és vállaljuk; tudjuk, hogy a nehéz háborús időkben a szellem munkásai is mélyebben átéltek egyúttal szellemi katonavoltukat, akiknek korántsem vesztélytelen, hanem fontos és magasztos, nagyon is rombolni tudó, de építeni hivatott fegyver van a kezükben, és akiknek bensőséges lelki életkötelességük a fizikainál nem kevésbé jelentős, sőt végső fokon annak igazi értelmét is megadó szellemi országgyarapítás: mert csak az a nemzet tud igazában nagygyá lenni és nagy maradni, amelynek jó és gazdag lelki és szellemi országa is van. Mindezt fokozott tudatossággal kell, hogy átélje minden magyar filozófiai gondolkodó: istenadta személyes szellemi erőnk versengő és előkelően küzdő, de a filozófia feladatának minél jobb teljesítéséért barátságban együttműködni is tudó munkásságával törekszünk alkotni a jelen és a jövő filozófiáját és abban betölteni a filozófia mai és holnapi nagy korhivatását. Bízva abban, hogy a nemzeti életünk emelkedő folytonosságát a nagy világrengésben megóvó isteni kegyelem a mi munkánkat is eredményessé teszi, nyitom meg a Magyar Filozófiai Társaság közgyűlését.

# A FILOZÓFIA ALAPPROBLÉMÁJA „AZ EMBER TRAGÉDIÁJÁ”BAN.

Írta: LENGYEL LAJOS.

---

I. Kétségtelen, hogy a haláltudat és a halálfélelem a legtermészetesebb és leghatalmasabb ihletői a vallásnak, filozófiának és költészetnek egyaránt, azonban a filozófiának mégsem a halál a középponti problémája, hanem a változó és állandó, a való és kellő, a tény és követelmény, valóság és érvényesség, lét és érték tragikusnak tetsző kettőssége. Maga a haláltudat is e kettősség tapasztalati megnyilvánulása, de nem is egyedülálló és nem is a legáltalánosabb.

Ez a kettősség benne van az ember lényegében, s közvetlen tapasztalás útján döbbenünk rá. Ez a közvetlen tapasztalás nem más, mint a bennünk rejlő kívánság, vagy követelmény és a világban tapasztalt tények között tátongó szakadék. A fejlődése kezdetén álló emberben sokféleképpen tudatossá válik az, hogy nem képes magának mindent megszerezni, amit kíván, s nem tud minden fenyegető veszedelem ellen védekezni. Azok közül a jelenségek közül, amelyek ezt az embernek szemébe kiáltották, legmegdöbbentőbb volt ugyan a halál réme, de általában a természettel, a betegséggel, a nyomorúsággal, az erősebb ellenféllel való küzdelem egyaránt arra tanította, hogy a világ kíváncsatos javain nincsen feltétlen hatalma. Minél inkább tudatában volt ennek, annál inkább jelentkezett a tény és követelmény kettősségének a súlya, s mikor elhárítására a legnagyobb erőfeszítés sem volt elegendő a megfogható tények világában, áttette a kérdés megoldását a *mesébe* és a *transzcendens* világba.

A vallás-költészet-filozófia ösegységét, a mítoszt, már úgy tekinthetjük, mint az emberi küzdelemnek egy másik pólusát, amely a tények meghódításával áll szemben s eszmei úton akarja áthidalni a tény és követelmény tragikus, vagy tragikusnak tetsző hézagát; más szóval: többé-kevésbé *függetleníteni akarja magát a tények világától*, hogy így a tény és követelmény egyensúlya helyreálljon.

Ez a kétpólusú küzdelem vezette mindig és vezeti ma is az embert az élet harcában: egyfelől a való világ



javaiból minél többet meghódítani, másfelől minél többről lemondani tudni, mert ezen fordul meg a tények és a belső követelmények világának összhangja. Ezért legégetőbb kérdése ez a küzdő emberi léleknek s ezért maradt ez az ősegyeségből kivált vallásnak, költészetnek és filozófiának egyaránt középponti problémája.

Természetes, hogy a filozófia a mítoszból való kiválása után egészen más úton keresi ennek a kérdésnek a megoldását, mint akár a vallás, akár a költészet. A filozófia egyértelműsége törekvő fogalmakban s igazolható tételekben racionálisan akarja *megmagyarázni* azt, amit a vallás és költészet a mítosz eszközeivel, szimbolumokkal és paradoxonokkal akar *elhitetni*.

II. A kérdést mindkét megoldási kísérlet másképpen fogalmazza meg, sőt a mítikus megoldás nem is fogalmazza meg határozott formában, hanem a megoldás menetében és a megoldásban implicite van benne. Mindkét megoldási kísérlet megegyezik abban, hogy a problémát tagolja. A különböző korok és egyének ugyanis más-más oldalát pillantják meg a kérdésnek, de meg a kérdés a mögöttes felsorakozó részletek miatt sokféle viszonyba állítható. Így a kérdés tagozódása egyfelől történeti tény, másfelől logikai követelmény.

A probléma racionális megfogalmazásával és megoldási kísérleteivel természetesen együttjáró első tagozódása azonos az első európai értelemben vett filozófia, a görög filozófia történetével. Ennek a történetnek a folyamán a görög filozófia az alapkérdést sokféleképpen megfogalmazta, míg a mai megfogalmazások alapjául szolgáló formákhoz eljutott.

Érdekes, hogy a *tény és követelmény ellentéte* a filozófia első korszakában határozottan a *változó és állandó* szembeállításában mutatkozik. Ennek az a magyarázata, hogy a filozófia kozmológiai korszaka a lét kettősségét az objektív világba vetíti s a *változás tényében az állandó létező követelményét* látja meg. Az antropológiai korszak viszont a gondolkodó és cselekvő alany világában látja meg a kettősséget, szembeállítva az *egyéni vélekedés és tetszés tényével az egyetemes érvényű igazság követelményét*.

Legnagyobb tette a nagy rendszerek korának, hogy ezt a két szempontot: a kozmológiai és az antropológiai egy magasabb szintézisben egyesítette, összekötve az állandó létező fogalmát az egyetemes érvényűségével s a

változó jelenség fogalmát az egyéni és a véletlen fogalmával. Platon ideatanában azonosul az állandó létező és az egyetemes érvényű igazság és jóság *követelménye* egyfelől s a változó jelenségvilág és az egyéni vélekedés *ténye másfelől*. Amaz az ideák világa, ez pedig a tapasztalati jelenségvilág. Tény és követelmény összefüggésének ez a megoldása azonban nagyon is elszakítja egymástól a követelmények és tények világát, ezért Aristoteles a követelmények világát lehozza a transzcendens magaslathból a tapasztalati világba olyképen, hogy a *változás világának tényét* a változatlan lényeg, vagyis *a követelmény megjelenésének* fogja fel.

Ebből a futó áttekintésből is kiténik, hogy bármilyen változáson, sőt fejlődésen megy is át a filozófia alapproblémája, bármennyire változik is annak megfogalmazása, az eredeti kérdés: a külső tapasztalás tényeinek és a belső tapasztalás követelményeinek összeegyeztetésére való törekvés minden megfogalmazásban és minden megoldási kísérletben felismerhető. Ez a törekvés az újkori és a modern filozófiában leginkább a valóság és jelenség, a tény és norma, a való és kellő világ, valóság és érvényesség, vagy valóság és érték összefüggésének vizsgálatában jelentkezik. Ezekben a problémafelvetésekben azonban a valóságnak nem mindig ugyanaz a jelentése, mert egyszer metafizikai valóságot, máskor pedig csak ellenőrizhető tapasztalati tények rendszerét jelenti.

Ezzel a rövid szemlével az volt a célunk, hogy megmutassuk: a filozófia alapkérdése a sokféle megfogalmazás s a filozófia problémarendszerének széleskörű tagozódása mellett is állandóan élesen kidomborodik. Ezt az élesen kidomborodó kérdést kell tehát keresnünk minden olyan műben, amely az emberiség nagy kérdéseivel foglalkozik, akár filozófiai, akár költői mű, mert ennek a kérdésnek a megoldási iránya a legjellemzőbb az illető gondolkodó vagy költő világfelfogására.

III. Nem szorul különösebb magyarázatra, hogy ez alapproblémának a tagozódása a mítikus ábrázolásban nem ugyanaz, mint a filozófia racionális összefüggérendszerében, s megoldási módja is egészen más. Ugyanis míg a filozófia megoldási kísérleteiben a probléma és tagozódása egy racionális összefüggérendszerbe vetődik ki, addig a mítikus ábrázolásban szimbolumokba, rendszeren valamely cselekvénybe mint szimbolumrendszerbe. A mítosz nem is egyéb, mint az ember legnagyobb kérdé-

seinek mesében, tehát cselekvényben való megoldása. Ebben a módszerben a cselekvény a problémafelvetésnek, a probléma tagozódásának és a megoldásnak nemtudatos szimboluma.

A mítosz módszerét követő modern költészet is leggyakrabban ösztönszerűen, nemtudatosan szimbolizálja az élet legégetőbb és legfájóbb kérdéseit, s csak igen ritka esetben válik egy-egy költői műben tudatossá a filozófia alapproblémája. Ilyen esetek a nagy drámai költemények. Ezekben olykor nemcsak az alapprobléma, hanem annak tagozódása is tudatossá lesz a költő lelkében. Éppen azért ezeket helyesebb volna bölcselő drámáknak, mint drámai költeményeknek nevezni.

Egyetlen drámai költemény sem taglalja azonban tudatosabban, világosabban és racionálisabban az élet alapproblémáját, mint „Az ember tragédiája“; s teszi ezt úgy, hogy minden tudatossága, racionalitása mellett is következetesen megmarad a mítosz módszerénél s mindvégig igazi költői eszközökkel dolgozik. E kettősség miatt azonban a mítikus ábrázolásra jellemző ellentmondások még inkább kidomborodnak, mint akármely más műben. Innen van, hogy megjelenésekor olyan ellentétes ítéleteket alkottak róla a kortársak s főként Luciferben, továbbá a dráma menete és befejezése között nagy ellentmondásokat fedeztek fel.

Valóban „Az ember tragédiájá“-t igazán csak akkor érthetjük meg, ha összhangba tudjuk hozni egyfelől a cselekmény menetét, másfelől a személyek jellemét a felvetett probléma megfogalmazásával és tagozódásával. Ilyen irányú vizsgálódásra a dráma éppen tudatos problématagozódása miatt egyrészt kínálkozik is, másrészt pedig mind a nagy egésznek megértéséhez, mind a részletek legmélyebb mélységeinek megvilágításához erre szükség is van.

IV. Említettük már, hogy a mítikus ábrázolás a leggyakrabban nem is fogalmazza meg a problémát, hiszen az rendszeren nem is válik tudatossá, hanem csak a megoldás menetében, vagyis a mítosz cselekvényében van benne implicite. Madáchnál azonban nem így van: az ő drámája *tudatos szimboluma* az ember nagy kérdéseinek s ő a problémát egészében is, tagozódottságában is több helyen megfogalmazza. Természetesen ezek a megfogalmazások teljesen a mítikus módszerhez simulnak.

Az alapprobléma határozott megfogalmazása csak a dráma vége felé és a megoldásban található:

A cél megszűnt a dicső esatának,  
A cél halál, az élet küzdelem,  
S az ember célja e küzdés maga. (XIII. szín.)

Majd végül:

Mondottam, ember: küzdj és bízva bízzál!

Ez a megfogalmazás és az előző színekben található célzások első pillantásra egyáltalában nem vallanak a való és kellő világ kettősségének tudatára, de ha mélyére nézünk e soroknak, meg kell látnunk bennük a két világ kiegyenlítésére való törekvést, hiszen a küzdés mint életcél éppen azt jelenti, hogy a való világ számára a kellő világ adja a feladatot, amely megoldhatatlanságával biztosítja a megoldásra való törekvésnek, vagyis a való világnak folytonosságát.

A problémának a cselekvény folyamán kibontakozó tagozódása azonban még világosabban mutatja, hogy mind az alapprobléma, mind a probléma tagozódása igenis tudatossá vált a költő alkotó munkájában. E tagozódást kell tehát közelebbről megvizsgálnunk.

A tagozódás magva Lucifernek mint „más szellem”-nek szembehelyezkedése az Úrral. Ez a szembehelyezkedés fejezi ki szimbolikusan a való és kellő világ tragikusnak tetsző kettősségét. Lucifer lázadó bírálatának lényege az, hogy a világ mint teremtettség valóság nem olyan, mint amilyennek lennie kellene. Az ő célja az, hogy ezt az embernek megmutassa s ezzel elkésértse, az Úr ellen lázítsa. Mihelyt ehhez a munkához hozzákezd, elkezdődik a probléma tagozódása is. Ez a tagozódás pedig úgy jelenik meg mint Ádám lelkében a Lucifer munkájára előálló kínos és tragikusnak mutakozó alternatívák.

Lucifer szavaira Ádám tudatára ébred annak, hogy az élete értéktelen, mert nem nyílt meg az értelme teljes öntudatra:

Igen, tán volna egy, a gondolat,  
Mely öntudatlan szűdben dermedez,  
Ez nagykorúvá tenne, önerődre  
Bízván, hogy válassz jó és rossz között,  
Hogy önmagad intézzed sorsodat  
S a gondviselettől felmentene.

De trágyaférgül tán jobb neked  
 Tenyészni kis körödnék lágy ölében  
 S tudás nélkül elfogyni életeddel.  
 Nagy kényelem a megnyugvás hitünkben;  
 Nemes, de terhes önlábunkon állni!

Ádám e nagy dolgokon *szédül* s fejében zúg az *első* alternatíva: *Ösztönös élet, vagy értelmi élet?!*

A *második* vagy-vagy-ra már az értelmi életet élő Ádám bukkan rá: *A közösség van az egyénért — vagy az egyén a közösségért?!* Ez azonban csak időben előzi meg a *harmadik* alternatívát, logikai sorrendben az áll elől: *Küzdés — vagy életélvezés?!*

Csak mikor már mind e kérdéseket hiábavalóknak tartja, akkor vág bele a szívébe a legélesebben a legnagyobb alternatíva, amely azonban már titkon eddig is kínoztta: *„Véget ér-e a lét e tökéletlen világgal, vagy van túlvilág?! — Végül pedig ennek egy utózóngéje az utolsó alternatíva: Ebben a kérdésben a bizonyosság jobb, vagy a bizonytalanság?*

V. Amint a nagy vagy-vagy-okat végigéli Ádám, mi, a szemlélők, mindegyre tragikusabb színben látjuk ezeket az alternatívákat, mert ha a tragédia indulásából kitűnik, hogy az ember nem maradhat meg az ösztönéletnél, a vége felé meg egyre jobban arra a következtetésre jutunk, hogy az értelmi élet, a meggondolás és töprengés kétségbeejt. A tragédia történeti színeiből az a vígasztalan tétel mered felénk, hogy az élet játékszerként hanyódik a nemes küzdés és az alacsony életélvezés között. A közönség tökéletesedése végtelenbe nyúló folyamat s az egyéni élet pillanatnyi. S nem elég, hogy a közösség folytonos tökéletesedésre szorul, hanem tudnia kell, hogy a végén nyomorultul elvész a nélkül, hogy a tökéletességet csak meg is közelíthette volna. Hogy e nyomorultul pusztuló fizikai világon kívül van-e más hazája az emberi létnek, a felől semmi bizonyossága sincs annak, aki csak — *a tudományban* hisz.

Valóban sötét kép, amit ezek a szörnyű alternatívák az üdvösséget szomjazó embernek mutatnak. Valóban a legmegrázóbb tragédia „Az ember tragédiá”-ja.

Az alternatívákra azonban mégsem ez a végső válasz.  
 — A végső válasz az Úr szava:

Emelkedjél, Ádám, ne légy levert,  
 Midőn látod, kegyembe veszlek újra.

És ezzel a csodaszülő szóval minden alternatívára *visszahatóan* megjön az új válasz. S amint az Úr tovább beszél s az angyalok kara elzengi a biztató éneket, Éva *megérti* a dalt, Ádám is *gyanítja* s az Úr egy utolsó biztatással bocsátja őt útjára.

Hanem ez az, amit sokan hibáztatnak, sokan félremagyaráznak. Hogyan egyeztethető össze a dráma sötét, tragikus menetével ez a szivárványos befejezés?

Az irracionálizmus hívei legkönnyebben megtalálják rá a feleletet: ez az a bizonyos *irracionális életérzés*, amely a gondolkodás minden következtetésével, a racionális tudás minden bizonyosságával szembeszegezi a maga következtetességet és észszerűséget megcsúfoló csodálatos bizonyosságát. Az élet áll itt szemben a szellemmel, Éva Ádámmal, s ebben a harcban az élet győz a szellemen, Éva győz Ádámon.

Ha ez így volna, ha a szellem életellenes volna, akkor aligha magasztalnák az angyalok az *Élet Urát* egyszerre *Eszmének*, *Erőnek*, *Jóságnak*, s akkor aligha kötné az Úr s az angyalok kara újra a lelkére Ádámnak az élet eszmei felfogását. Fenti magyarázat a Nietzsche-Klages-féle filozófiának illetéktelen s anakronisztikus visszavetítése az inkább a hegeli filozófia hatása alatt álló Madách gondolatvilágába.

Nem kielégítő az a hívő keresztyén magyarázat sem, hogy Madách egyszerűen csak azt akarta volna megmutatni, hogy Isten nélkül az ember nem boldogul az eszméért vívott harcban. Bármennyire igaz is ez a tétel s bármennyire támogatható Madách szavaival, magyarázatnak mégsem kielégítő, mert a probléma részleteit és vele együtt a dráma sok mélységét elfödi az ilyen egyszerű megfogalmazás. Madách sokkal többet akart ennél mondani.

Madách nem akarja azt kimutatni, hogy a szellem ellensége az életnek, s többet akar annál mondani, hogy „Ember, bízzál Istenben!”, vagy legalább is nagyobb nyomatékkal, újabb, eredetibb színezéssel akarja *ezt* mondani, mint a fenti beállítás. Madách igenis meg akarja mutatni, hogyan számol le az ő *saját* lelkében a való és kellő világ kettősségével s ezzel együtt az ember és a világ, az ember és az Isten viszonyával.

Hogy ebben a kérdésben világosan lássunk, egyetlen helyes eljárást választhatunk: nyomon követjük az alapprobléma tagozódását a cselekvény folyamán. Abból

kitűnik, mit akart Madách, s mit jelentenek az utolsó színben az Úr és az angyalok biztató szavai.

VI. Mindenekelőtt tisztába kell jönnünk azzal, hogy a drámának úgynevezett mítikus kerete több, mint keret, mert ez a dráma cselekvényének alkotó része s a történelmi színekkel teljesen szerves egészet alkot, nem úgy, mint a szokásos keretek, amelyeknek többé-kevésbé laza, többnyire csak formai a kapcsolatuk a mű lényegével. A mítosz és a történelem együtt adják a tragikumra hajló, alternatívákban vergődő emberi természet cselekvénybe vetítődését. Mítosznak és történelemnek a legesodálatsabb egybedolgozása ez úgy, hogy a kezdet és a vég mítoszba olvad, s a közép maga a mítosz természetéhez és a problémához alakított történelem, amely a mítoszi kezdetből hirtelen, de mégis a felvetett problémából egészen természetszerűen pattan ki s a végén a tudomány és a jóslás határán mozogva újra visszatér a mítoszba. Mind a mítosz, mind a történelem elemei nagyszerűen átalakulnak a költő teremtető képzetében a felvetett probléma természetének és tagozódásának megfelelően. Voltaképpen mind a kettő a kérdés tagozódásának tudatos szimboluma. A cselekvénynek a probléma tagozódásához való igazodás mellett másik oldalról az adja meg a legteljesebb egységet, hogy az emberiség története az emberiség bűnbeesésének mítoszába van beágyazva s hogy Ádám egyéni tudatában a fajnak tudata végigkíséri a faj történetét. Ezzel aztán azt is eléri a költő, hogy műve párhuzamosan kíséri figyelemmel az egyén és közösség sorsát és küzdelmét, nem is szólva arról, hogy az egész cselekvény ugyanakkor a költő személyes lírájának a szimboluma is.

Igy lesz a cselekvény sokrétű szimbolummá: az egyén s a faj alkatában rejlő ellenmondások és a költő személyes élményeinek tragédiába vetítődésévé. Itt azonban nem áll meg a dráma, hanem a megoldásban a már fent is említett isteni fordulattal a személy, az egyén és a faj vígasztalódásává eposzul. — Lássuk, hogyan történik ez.

VII. A fentiekből kitűnik, hogy a dráma cselekményének két arca van: az egyik az emberiség története a bűnbeesés mítoszába beleszőve, a másik pedig az emberi alkat tragikumot rejtő ellenmondásának szimbolikus cselekménybe vetítődése. Ezt a két arcot úgy alakítja egy Janus-fejű a költő, hogy a bűnbeesés mítoszába szőtt emberi történelmet ama bizonyos tragikus kettősség megszüntetésére irányuló törekvés történetének tünteti fel.

A kettősség, amelynek megszüntetéséért folyik a harc, — amint mondtuk — tulajdonképen a Lucifer közelépésére áll elő, mégpedig már akkor, mikor Lucifer az Úr művét kritizálja, a teremtésben részét követeli, s az Úr a paradicsom két fáját neki adja, hatásában azonban csak a paradicsomi színben válik igazán érezhetővé, amikor Ádámban tudatossá lesz az első nagy alternatíva: *Ösztönös élet — vagy értelmi élet?* Ettől kezdve folytonosan szembenáll egymással a két világ: *ami van és aminek lennie kell*, vagyis a külső tényekben adott átalakítandó valóság és az átalakítás *iránya: a kell*, az „eszme“.

Az eszme azonban sorozatosan megvalósíthatatlannak bizonyul, de közben egyre tisztul, fejlődik. Ha figyelemmel kísérjük, hogy e fejlődésben hogyan válik a homályos másképpenkívánásból a legtisztább *ideális kell* fogalma, akkor már is el kell vetnünk azt a feltevést, hogy Madách a szellem bukását akarta volna ábrázolni a tragédiában. Ennek az eszmefejlődés-történetnek az egyszerű formája az, hogy kell, ami nincs, de én kívánom, azonban amit én kellőnek tartok, az nem valósulhat meg úgy, ahogy kívántam, ezért bizonyára *másképpen* kell csinálnom; vagy még egyszerűbben, paradoxonszerűen: *kell, ami nincs, de ami kell, nem lehet, tehát másképpen kell*. Ez a *másképpen kell* a hajtóerő. Így a történelem folyamán úgy tűnik fel, mintha az ember sok eszméért küzdene, holott az a sok eszme csak az egyetlen *Eszmének* egy-egy történeti megjelenése, vagy ha úgy tetszik az Eszme fejlődésének egy-egy állomása.

Úgy vélem, hasznunkra válik tárgyunk megvilágításában, ha az eszme fejlődésének ezt a történetét a tragédia cselekményében pontosan nyomon követjük.

VIII. A probléma rendszeres tagozódásaként megjelenő alternatívák közül elsőnek találtuk az „*Ösztönös élet — vagy értelmi élet?*“ alternatíváját. Ezzel kezdődik a kellőnek a meglevővel való szembeállítás, s itt látjuk az *eszmét* az indulási fokon. Az ösztöni élet ugyanis gyámság alatt álló élet. A gyámság helyett az önerő tudatos kifejtése mutatkozik kívánatosnak. Az önerő tudatos kifejtését a költő az ember *történeti* korába helyezi. Tehát a követelménynek első szembeállítását a ténnyel legelőször is azt eredményezi, hogy az ember kilép az ösztöni állapotból az önerő tudatos kifejtésébe, más szóval a történelembe, így az első alternatíva hirtelen, de természetesen lendíti át Ádámot a történelembe. Az önerő tudatos kifej-



tése azonban a történelem kezdetén zsarnokságban nyilvánul. Ime, mikor a *kell*-ből *van*, a *követelmény*ből *tény* lesz! Tehát *nem így kell* az önerőt kifejteni. Az ember szereti az ellentétét választani annak, ami akármilyen szempontból helytelennek, rossznak bizonyult. Az egyéni érvénysülésnek élő fáraó, aki önerejének zsarnok kifejtésével egy *maradandó művel* évezredekre akarja meghosszabbítani *mulandó* életét, rájön, hogy ez helytelen, nem így kell az önerőt kifejteni. A zsarnokság helyett *a közösségért való önfeláldozás kell*. Ez azonban mint *tény* a hálátlan nép gyilkos kedvében újra helytelennek, értéktelennek bizonyul. Ekkor Ádám hite megrendül az önerő kifejtésének nagyszerűségében s a *másképpen kell*-nek a megfogalmazása most már így hangzik: az alkotni vágyó öntevékenység helyett az *önélvezés kell*. Ez azonban a bűnös Róma élvezethajhászásában undok tespedés *tényében* jelenik meg. Most tehát a becstelen tespedés helyett a *nemes hivatás kell*. Ezt a *kell*-t a lélek nemes tüzének utolsó fellobbanásában az Istentől kéri a lezüllött, nyomorult ember. Isten a Péter apostol ajkán így hirdeti az isteni *kell*-t, tehát az eszmének legtökéletesebb megfogalmazását:

Legyen hát célod: Istennek dicsőség,  
Magadnak munka. Az egyén szabad:  
Érvényre hozni mind, mi benne van,  
Csak egy parancs kötvén le: szeretet.

Az eszme isteni kijelentésben adott fogalmazása tehát: *szabadon a közért szeretettel*.

Ámde a tények útvesztőjében az isteni megfogalmazású eszme is eltorzul az ember kezében s szabadság helyett az előítélet és babona rabságát hozza az emberre s szeretet helyett a gyűlölet legszörnyűbb formáját, az eszmei gyűlöletet, vagyis a fanatizmust. Ha az isteni eszme is erőtlen arra, hogy ténnyé váljék, hogy „Isten országa e földön” megvalósuljon, akkor mi *kell* hát? A tetterőnek ez újabb ellankadása következtében az új eszme: céltalan küzdelem helyett *pihenés*, babonás előítélet és izzó fanatizmus helyett *hideg, nyugodt, tiszta szemlélet kell*.

Ez az önmagáért való szemlélődés azonban Kepler életében üresnek, céltalannak, értelmetlennek tűnik fel. Ezért a tudós úgy érzi, hogy a céltalan szemlélet helyett *a szemléletben nyert igazságok tanulságának megvalósí-*

*tása kell: felvilágosult cselekvés.* Ez a felvilágosult cselekvés azonban véres forradalomban válik szörnyű ténnyé. Most tehát — a kettős tanulságot összefogva — az élettől távolálló tudás és a tudás eredményeinek véres megvalósítása helyett *az élet felvilágosult szabad élvezete kell.*

Az ember azonban felejtí azt, amit a szabadságról az isteni szó mondott:

Az egyén szabad:

Érvényre hozni mind, mi benne van,  
Csak egy parancs kötvén le: *szeretet.*

Igy nincs, ami kösse az egyén érvényrejutását, nincs szeretetből, azaz a legmélyebb erkölcsi érzületből fakadó nemes verseny a nagyobb alkotásért, hanem *tülekedés a nagyobb érvényesülésért.* Ez a korlátlan szabadság fel-falja önmagát. Kell tehát valami korlát. De mi lehet az más, mint az erejének tudatában megnövekedett tudomány. Most tehát a korlátlan szabad tülekedés helyett *a tudomány elveivel szabályozott kitartó küzdelem kell testvéri közösségben.*

A megvalósulás azonban újra csak szörnyű csalódást hoz. A közösség uralma az egyén halálát jelenti. Az önhitt tudomány hidegen jelöli ki az egyénnek a munkateret s az egyénben kifejlésre váró erők szörnyű kínok szülői lesznek a rideg korlátok miatt. Az *eszme* a társadalomnak saját megfogalmazásában a *megélhetés.* Az emberben szunnyadó felsőbbrendű ember az egyéniség érvényesülését kizáró sivar kenyérharc helyett valami magasabbat, valami nagyszerűt kíván. A megélhetésért való vergődés helyett valami másvilági, *valami transzcendens feladat kell* az eszme igazi harcosának.

Ámde az ember nem szakadhat el a föld anyagi bűverejétől. Az önerő tevékeny kifejtésének materialis feltételei nélkül semmi az ember, vagy mítikus megfogalmazásban: visszahívja a Föld szellemének szava:

Honos szózat hív, térj fiam magadhoz!

Ádám azzal az érzéssel tér magához a veszélyes kísérletből, hogy a megsemmisülés ténye helyett *a nyomorult földi élet bármely sivar küzdelme kell.* Itt sejlik fel az eszmének igazi jelentése Ádám lelkében:

A célt, tudom, még százszor el nem érem,  
Mit sem tesz. A cél voltaképp mi is?

A cél megszűnt a dicső csatának,  
 A cél halál, az élet küzdelem,  
 S az ember célja e küzdés maga.

Vissza tehát a földre bármily sivár küzdelembe is!

Ez a bármily sivár küzdelem azonban a tények világában minden emberi képzeletet felülmúlóan szörnyű. Az ember a megélhetésért gyilkolni kénytelen s így megy elébe az elkerülhetetlen pusztulásnak. Csoda-e, ha ébredését követő megfontolásában arra a gondolatra jut, hogy a hosszú, kínos küzdelmet követő nyomorult pusztulás helyett — *a küzdelmet megelőző önkéntes halál kell*.

A valóságban azonban ez sem teljesülhet, mert Évánál megtudja, hogy a hosszú kínos küzdelemre és nyomorult halálra ítélt élet már biztosítva van, s így nem tőle függ a szörnyű vég megakadályozása. Az öngyilkosság helyett tehát *a küzdelem vállalása kell*.

Ezt a *kell*-t azonban megint nem ő fogalmazza meg, hanem az Isten és az angyalok. Hiszen Ádámot egyelőre az álomlátás képei gyötrik, s e gyötrelmem nem engedi meg, hogy benne tisztuljon ki az eszme legvégső értelme, meg aztán a megoldás természete is azt követeli, hogy az eszme legvégső megfogalmazása újra csak isteni kijelentés formájában hangozzék el. A levert Ádám először is erősítésre szorul. Ő maga úgy gondolja, hogy ezt az erősítést csak a túlvilági élet létezése felől való bizonyosság adhatja meg. Vagyis nála még mindig dolgozik egy alacsonyabbrendű *kell*, mielőtt a legmagasabbrendűt az isteni szózat kifejezésre juttatná. Ez az alacsonyabbrendű *kell* így fogalmazható meg: ebben a kétségbeesítő helyzetben erősítőül *a bizonyosság kell*:

Oh! mondd, oh! mondd, minő sors vár reám;  
 E szűk határu lét-e mindenem...

— — — — —  
 Megy-é előbbre majdan fajzatom,  
 Nemesbedvén, hogy trónodhoz közelgjen...

— — — — —  
 Van-é jutalma a nemes kebelnek...?

— — — — — Világosíts fel,  
 S hálásan hordok bármi végzetet;  
 Csak nyerhetek cserémben, mert ezen  
 Bizonytalanság a pokol.

Az Úr azonban a kérdés mélyére mutatva meggyőzi Ádámot, hogy nem ez kell neki:

Ne kérdd

Tovább a titkot,, mit jótékonyan  
Takart el istenkéz vágyó szemedtől.  
Ha látnád, a földön mulékonyan  
Pihen csak lelked s túl örök idő vár:  
Erény nem volna itt szenvedni többé.  
Ha látnád, a por lelkedet felissza:  
Mi sarkantyúzna, nagy eszmék miatt  
Hogy a múlt pere elvéről lemondj?  
Míg most, jövőd ködön csillogva át,  
Ha perenyi léted súlyától legörnyedsz,  
Emel majd a végetlen érzete.  
S ha ennek elragadna büszkesége,  
Fog korlátozni az arasznyi lét.  
És biztosítva áll nagyság, erény.

Mint vakító fényesóva világít bele ez a biztató szózat a kérdés mélyébe s bármilyen gúnyosan kacag is a megoldáson Lucifer materializmusa, Ádám mégis az Úr segítő keze után nyúl, csak az a kétség gyötri, hogy mivel már a tudás gyümölcsét ízlelte, nem támaszkodhatik Isten segítségére:

De, oh Uram, ki fog feltartani,  
Hogy megmaradjak a helyes úton?  
Elvontad tőlem a vezérkezet,  
Hogy a tudás gyümölcsét ízlelém.

Az Úr azonban figyelmezteti a teremtésben kapott erőre s a lelkében zengő isteni szózatra:

Karod erős — szíved emelkedett:  
Végetlen a tér, mely munkára hív,  
S ha jól ügyelsz, egy szózat zeng feléd  
Szünetlenül, mely visszaint s emel,  
Csak azt kövesd...

Ezekben a szavakban már benne van az eszme isteni megfogalmazása, hogy tudniillik *az eszme örök feladat*. Ennek *az örök feladatnak a vállalása kell*, mert ez isteni küldetésünk tudatának a kifejeződése. Ezt a gondolatot egészíti ki az angyalok kara:

Tégy bátran hát és ne bánd, ha  
 A tömeg hálátlan is lesz,  
 Mert ne *azt* tekintse célul,  
*Önbecsét csak*, ki nagyot tesz,  
 Szégyenelve tenni máskép...

— — — — —  
 Amde utad felségében  
 Ne vakítson el a képzet,  
 Hogy amit téssz, azt az Isten  
 Dicsőségére *te* végzed,  
 És ő épen rád szorulna  
 Mint végzése eszközére:  
 Sőt te nyertél tőle dísz, ha  
 Engedi, hogy tégy helyette.

Ezzel befejeződik az eszme fejlődésének története: az eszme egész isteni fenségében tündöklük fel a végső mély értelme isteni kijelentés formájában hangzik el, úgy, hogy Éva is megérti, a sajátosan érzelmi lény, sőt éppen ő érti meg leghamarabb, mert őt nem kínozták meg az álomképek, az álomlátástól beteg Ádám csak gyanítja, de szavaiban megvan a biztosíték, hogy követni fogja, csak az Úr végső biztató szavára van már szüksége:

Mondottam, ember: küzdj és bízva bízzál!

IX. Mint előrebecsátottuk, az eszme történetének részletezésére több szempontból is szükség volt: először is a megoldás menetének és lényegének ábrázolására, másodszor annak a tételünknek az igazolására, hogy Madách nem akarta tragédiájában a *szellem* bukását ábrázolni az *élettel* szemben, továbbá hogy az „Istennel és Isten nélkül” magyarázat elszegényítő, de szükség volt végül azért is, hogy megvilágítsuk, milyen következetesen keresztülviszi a költő az eszme történetének ábrázolásában a Hegel-féle dialektikai módszert. Ugyancsak e szempontokból kellett kissé hosszasan időznünk az utolsó jelenetnél, amely az eszme értelmének kiteljesedését ábrázolja.

Említettük azt is, hogy éppen e végső jelenet adja meg a végső választ nemcsak a probléma egészére, hanem visszahatólag az összes alternatívákra. Lássuk tehát először is ezeket a végső válaszokat, azután világosabban látjuk majd a többi kérdést is, főképen erős fényt vetnek

ezek — a dialektikai módszerben való egyezés ellenére — Madáchnak a Hegel filozófiájától való eltérésére.

Természetesen az egyes alternatívákra adott válasz — éppúgy, mint az eszme fejlődésének története — ugyan-csak a dialektikai módszer szellemében adódik: a két ellentét szintéziseként. Az „Ösztönös — vagy értelmi élet?” alternatívájára a válasz: *hiten alapuló tudatos élet*; a „Küzdés — vagy életélvezés?”-re: *a küzdés mint életélvezés*; a „Közösség az egyénért — vagy az egyén a közösségért?” kérdésre: *„Szabad egyén a nemes közösségben”* a felelet. A „Megsemmisülés — vagy túlvilági élet?” kínzó problémájára legfőképen a fejlődésnek tetőpontján álló eszme adja meg a megoldást: *az örökéletben való részvétel az eszme által*. Ezzel együtt intéződik el a „Bizonyosság — vagy bizonytalanság?” alternatívája is a *hit* gondolatában. A hit ugyanis sem nem kínzó bizonytalanság, sem nem a hajszolt tudományos bizonyosság, hanem éppen egy *sajátos bizonyosság*.

A probléma egészére adott felelet tehát: *az élet célja küzdés a legnemesebbnek felismert eszméért az isteni hívásban vetett hittel*; más szóval: *önkéntes vállalása annak, amit egy felsőbb hatalom parancsol*.

Az eszme tehát mint örök feladat *Isten szava* bennünk: *az eszme a bennünk rejlő Isten*.

Ha most ezt a megoldást a problémának arra a megfogalmazására lefordítjuk, hogy mi hát az összefüggés a tény és követelmény, a való és kellő világ között, akkor azt kell mondanunk, hogy Madách ebben a kérdésben immanens megoldást választott: a kellő világ parancsának követésében függetleníteni akarja az emberi szellemet a fizikai világ valóságától. Ez más szóval azt jelenti, hogy bármi legyen is a fizikai világ lényege, bárhogy álljunk is az Isten, a túlvilág, a metafizikum kérdésével, ezektől *függetlenül* a bennünk rejlő Isten, vagyis a legnemesebbnek felismert eszme szolgálata jelenti az örök életet. És éppen ez az immanens megoldás az, ami az ő filozófiáját megkülönbözteti egyfelől a Hegel filozófiájától, másfelől a tételes keresztyénségtől s végül az új életfilozófiai szemlélettől is.

X. Hegel filozófiájában az eszme — ellentétben a Madách eszméjével — tárgyiasul az *objektív szellemben* és az *abszolút szellemben*. Az ő dialektikus fejlődéssorának a végén a „Sein ist der absolute Geist” áll. Megoldása tehát nem más, mint az emberi szellemben tapasztalt

logikai-dialektikai törvényszerűségnek kivetítése az objektív világba, vagyis szubjektumból kiinduló objektív idealizmus. Madách *eszméje* ellenben megmarad az emberi szellemben rejlő isteninek, vagy ha úgy tetszik: az egyénben mint múlt fizikai valóságban megnyilvánuló időtlen egyetemes szellemi mozzanatnak. Ez az időtlen szellemi mozzanat azonban a történeti megjelenésében fejlődést mutat. Ebben a fejlődésben sajátos kétszempontúságot veszünk észre a tragédia folyamán. A Hegel-féle *objektív szellem*, vagyis a társadalom kultúrateremtő ereje szempontjából az eszme fejlődése a VI. szín végén befejeződik: „Az egyén szabad: érvényre hozni mind, mi benne van, csak egy parancs kötvén le: szeretet.“ Ettől kezdve az eszme az „objektív szellem“-ben elcsökevényesedik egészen a mindenáron való megélhetés eszméjéig. Az üdvösséget kereső egyén szempontjából azonban az objektív elcsökevényesedésen túl is tovább tart a fejlődése — mint láttuk — a bennünk rejlő Istenig, és pedig végig a Hegel-féle triadikus menetben, amelyben mindig szabályosan kimutatható a tézis, antitézis és szintézis.

Ennek a kettősségnek az az oka, hogy Madách nem a Hegel szemével nézi a fizikai világot, hanem a korabeli materialista-pozitivisták racionalizmus természettudományának szemüvegén. Ennek a természettudománynak a szellemében mutatja be az emberiség jövőjét. Innen a sötét vég. Ezt a materialista racionalizmust azonban messze túlhaladja a megoldásban, de nem úgy, hogy megcáfolná, vagy csak kétségbe is vonná e természettudomány tanításának igazságát a fizikai világot illetően, de nem is úgy, hogy a tételes keresztyén vallás transzcendens világról való tanítását állítaná vele szembe, hanem szembeállítja vele a bennünk lakó Istent, az eszmét, más szóval — mint már fentebb mondtuk — *függetleníti az örökélet fogalmát a fizikai világ tartósságának és egy térben és időben elképzelt transzcendens világnak a fogalmától*. Így győzi le a pesszimizmust és így lesz a tragédiából eposz: Ádám, a nemes eszmékért küzdő egyén, aki a szívében szóló Istenre hallgatva az isteni megbízatást önként vállalja, nem tragikus hős többé, hanem eposzhős, „Az elveszett és visszanyert paradicsom“ eposza ismétlődik meg e tragédiában: *Ádám az eszmében visszanyerte az elvesztett édent*. Csak annak a sorsa tragikus, vagy még inkább tragikomikus, aki az eszmény tagadásával a materialista-pozitivisták racionalizmus képviselője. Ez pe-

dig Lucifer. Lucifer alakja azonban már átvezet bennünket a tragédia *személyeinek* a vizsgálatához.

XI. Amint a cselekvény és az eszme fejlődésének vizsgálata elsősorban a Madách és Hegel filozófiája között fennálló különbségre derített fényt, a személyek alkatának vizsgálata viszont leginkább arra vet világot, hogy miben tér el Madách felfogása a mai irracionális élet-szemlélettől. Már eddig is láttuk ugyan, hogy Madách nem akarja a szellem bukását ábrázolni az ösztönnel szemben, de csak a tragédia főszereplőinek lelkialkatából s szerepüknek értelmezéséből tűnik ez ki igazán.

A személyek jellemének és értelmének vizsgálatánál az eddigi irodalom Lucifer értelmét találta legproblematisabbnak s legkevesebbet törődött az Úr alakjával.

Kétségtelen, hogy Lucifer szerepe szorul a legtöbb magyarázatra. Az ő alakja majd úgy tűnik fel a gondolkodó olvasónak, mint a gonosz princípiuma a jó elvével szemben, majd meg inkább a mellé a felfogás mellé hajlandó állani, amely szerint Lucifer *nem gonosz*, hanem csak a *hideg, tiszta ész* az érzelem melegével szemben, máskor viszont a gyakorlati ész látja benne az idealista eszményért lelkesülő entuziazmusával szemben. Ezek szerint Lucifer egyszer az Úr, máskor az Éva és ismét máskor az Ádám ellenlábasának látszik.

Eléggé magyarázatra szorul azonban az Éva alakja is, aki egyszer az érzelem megszemélyesítésének tűnik fel a tiszta észszel szemben, máskor pedig az irracionális élet-erőnek a szellemmel szemben. Az első esetben Lucifer antitézise, a másodikban Lucifernek és Ádámnak egyaránt. Ádám alakja viszont egyszer az Éva ellentétes pólusának tűnik fel, máskor a Luciferének.

Hogy mindezekben a szembeállításokban van egy-egy kis igazság, az elsősorban arra mutat, hogy a tragédia személyeit nem szabad úgy felfogni, mint egy-egy elvont tulajdonság allegóriáját, hanem sokkal inkább mint sokrétű szimbolumokat.

Itt kell felemlítenünk a Bergson—Nietzsche—Klages filozófia nyomán kialakult irodalomtörténeti felfogást, amelyet Szerb Antal képvisel. Szerb Antal e filozófia hatása alatt így végez a tragédia három főalakjával: \* Ádám az idealizmus, Lucifer a realizmus, Ádám a szellemi lény, Lucifer a materialista, vagy hegeli termino-

\* Magyar irodalomtörténet 393. l. II. kiadás.



lógiaival: Ádám a tézis, Lucifer az antitézis. A triadikus felépítés szerint tehát most már az következnek, hogy Éva a szintézis. Egy pillanatra mintha Szerb Antal is úgy gondolná, de azután mégis kiderül, hogy Éva nem szintézis, hanem a két előbbinek egyaránt antitézise, ellenkezően mindazzal, ami Lucifer és Ádám alakjában szellemi. Végül Lucifer háttérbe szorul s Éva alakja egészen úgy domborodik ki, mint az Ádám antitézise, nietzschei kifejezéssel élve Ádám az apollói, Éva a dionysosi princípium. Ádám szerint nincs megoldás, Éva szerint pedig a megoldás az, hogy az élet élni akar. Vagyis Madách tökéletesen le van fordítva Nietzsche, Bergsonra, Klagesre.

Nem lehet tagadni, hogy éppen a való és kellő világ problémájának mélyreható elemzésével Madách sűrűsíti a bergson—klagesi filozófia határvonalát, sőt talán egy darabon metszi is, de ilyen egybevágóságot mégsem tapasztalhatunk nála az életfilozófia Élet = Élet tautológiájával. A XIX. század végén és a XX. század elején reakcióként jelentkező ösztönimádattal szemben ő még szellemimádó, hiszen így dicsérteti az Urat az angyalokkal: „Hozsánna Néked: Eszme!”

XII. Annak az eldöntésére, hogy mennyiben metszi mégis a Madách világnézete az irracionális filozófiáját, s meddig terjed az ő irracionálizmusa, vissza kell térnünk arra az alapra, amelyen a cselekvényt és vele együtt az eszme történetét is vizsgáltuk. Ez azt jelenti, hogy ha a cselekvényt úgy fogtuk fel, mint az emberi lelkiakat tragikusnak tetsző kettősségének a kivetítődését, akkor csak természetes, hogy a személyeket is úgy kell tekintenünk, hiszen a *cselekvény* éppen személyek, ilyen vagy olyan lelkialkattal bíró *személyek cselekvése*.

A mítikus cselekvény ezt a kettősséget először az Úr és Lucifer szembenállásában, Lucifer gúnyos kritizálásában és követelésében s az Úr ajándékozásában ábrázolja. E jelenetben úgy tűnik fel, hogy a *jó teremtető princípiumával* mint tézissel antitézisként áll szemben a *rombolás kritikai szelleme*. De már itt sejthetjük a szintézist is. Ez azonban a legsúlyosabb és mindezideig a legkevésbé magyarázott helye a tragédiának. Pedig ha ezt nem értjük meg, akkor Lucifer szerepe örök rejtély marad a számunkra. Sőt igazában az egész dráma bölcséleti álláspontjának megértése fordul meg azon, hogy hogyan értjük Lucifernek e szavait:

Együtt teremtének: osztályrészemet  
Követelem.

Kicsoda hát ez a Lucifer, aki előbb lekicsinylően kritizálja az Úr teremtményét, azután pedig arra hivatkozik, hogy együtt teremtett a Teremtővel? Mit jelent ez a paradox jelenet? — Nem más ez, mint annak a logikai igazságnak a mítikus ábrázolása, hogy *nincsen pozitívum negatívum nélkül*, ami viszont az élők világára lefordítva azt jelenti, hogy *nincs megvalósításra való törekvés hiányérzet nélkül*. Már pedig a tények, a meglevőségek világában tapasztalt hiánynak, vagyis negatívumnak pozitív ellenképe a követelmény, a *kell*. Lucifer tehát azzal, hogy a meglevőségek kritikája, a gáncs, a hiány, egyúttal a minden teremtet szabályozó *kellre* való utalás is. Ezért mondhatja, hogy „együtt teremtének“. Ezt jelenti már előbbi beszéde is:

S nem érzéd-é eszméid közt az űrt,  
Mely minden létnek gátjaul vala,  
S teremtni kényszerültél általa?  
Lucifer volt e gátnak a neve,  
Ki a tagadás ősi szelleme.  
Győztél felettem, mert az végzetem,  
Hogy harcaimban bukjam szüntelen,  
De új erővel felkeljek megint.  
Te anyagot szültél, én tért nyerék,  
Az élet mellett ott van a halál,  
A boldogságnál a lehangolás,  
A fénynél árnyék, kétség és remény.  
Ott állok, látod, hol te, mindenütt.  
S ki így ösmérlek, még hódoljak-e?

A fenti megvilágításban egyszerre megnyílik e szavaknak mélységes értelme, s ha erre a jelentésre gondolunk, szétoszlik minden köd Lucifer alakjáról. *Lucifer* igenis *a tagadás ősi szelleme*, vagyis filozófiai terminussal élve: a negatívum, amely azonban korrelatívén állandóan a pozitívumra utal, vagy a lelki jelenségek világában problematikusra változtatva az ítéletet: pozitívumra *utalhat*. Ebben a negatívumban rejlik az emberiségnek minden lehetősége és veszélye egyszerre. *A puszta negatívum* ugyanis *mint* a tényekben tapasztalt *hiányosság* pusztá kiemelése *destrukció*, amely vagy cinizmusba, vagy romantikus dezilluzionizmusba kergeti az embert, de a

negatívum mint a pozitívumra való állandó utalás, és pedig a *kell* pozitívumára való figyelmeztetés a *legfontosabb teremtető mozzanat*, vagyis Lucifer, a tagadás ősi szelleme, valóban a teremtetés részese, akinek — mint maga is kifejezi — éppen abban van a tragikuma, sőt mondhatnánk: tragikomikuma, hogy tagadásával állít s rombolásával épít. Az egész tragédia folyamán egyebet sem tesz, mint az eszményt tagadja s állandó tagadásával vezeti el Ádámot az eszme legmélyebb jelentéséig, s így lesz Lucifer számtalan *negációjából* az Úrnak egyetlen, de mindent elsöprő *pozíciója*: a küzdelem vállalásának szellemi szükségzerűsége. Így a tragédia az ördögi negatívumoknak isteni pozitívumra fordulása.

Ezzel most már a keretnek nevezett mítikus rész első színében (amelyet a tagozatlan problémafelvetésnek és a problématagozódás megindulásának kell tekintenünk) világosan áll előttünk Lucifer szerepe: Lucifer a negatívum antitézise a pozitívum tézisével szemben, más szóval: *Lucifer az alkotás szükségét kihívó hiány az alkotókészséggel szemben*.

De hol van hát a hegeli triadikus felépítés? Hol van a szintézis? Célzás formájában mindenesetre már itt e színben, teljes kibontakozásában azonban csak az utolsó színben, a záró jelenetben. Az első mítikus színben az Úr valóban inkább úgy szerepel, mint tézis, akivel mint teremtető erővel szemben Lucifer mint hiány, mint gáncs, mint gát antitézis, de az utolsó színben az Úr már úgy áll előttünk a maga teljes fenségében, *mint a gátat felhasználó teremtető erő*, vagyis a pozitívumot és negatívumot egyaránt magában foglaló szintézis, a keresztyénség Istene, aki *a gonoszt is felhasználja építő munkájára*.

Nyilvánvaló ebből, hogy itt, a probléma tagozatlan formájának megfelelő első mítikus jelenetben a szellem az egymással szembenálló *jó és rossz* princípiumaiba vetítődik ki, hogy azután az utolsóban *a rosszat a maga céljaira felhasználó jó* szintézisében újra egyesüljön.

A probléma tagozódásának megindulásával aztán felép a két új főszemély: az első emberpár. Ha ezeknek egymáshoz és a két előbbi személyhez való viszonyát tisztázni akarjuk, megint csak a tagozódást képviselő alternatívák megvilágításában kell őket szemügyre vennünk.

Az első alternatívánál (Ösztönös — vagy értelmi élet?) határozottan úgy áll szemben Lucifer az első ember-

párral, akik most még az ösztöni életet képviselik, mint a szellemiség antitézise. A cselekvény folyamán, vagyis a további vagy-vagy-ok átélésében aztán Ádám hol az ösztön, hol az értelem parancsára hallgat, Éva ellenben alapjában véve megmarad az ösztön szava mellett. Míg Lucifer a racionális kritika negativitásával akarja a küzdelem, tehát az élet hiábavalóságát, értelmetlenségét bebizonyítani, addig Éva az irracionális, ösztönös életerő többnyire tudattalan felhasználásával bírja új csatára Ádámot. Most már tehát mindinkább Éva és Lucifer tűnek fel egymás ellentétes pólusainak, amely két sarok együttes vonzásának eredőjeként áll elő Ádám cselekvési iránya.

Az elmondottakból megint kiviláglik, hogy a három személy az ember szellemiséget rejtő alkatának a kivetítődése, mégpedig — nagyjában az első alternatívának megfelelően — Éva az ösztöni élet megtestesítője, Lucifer mint antitézis pedig az értelmi élet szimboluma. Világos, hogy Ádám, aki nem akarja az Éva ösztönös életformáját megtartani, de akit az értelem világánál tapasztalt kudar-cok sem tudnak végképen eltéríteni az ösztönös küzdés-parancsától, nem más, mint maga a kettősséget mutató egység, az ember kettősséget mutató alkata, amely kettősségnek az egyensúlya akkor áll elő, ha az ember, alkatának megfelelően, *a hiten alapuló tudatos életet* tekinti igazi életformának; ez pedig semmi mást nem jelent, mint *szabad egyénként szeretettel és az isteni hivatásba vetett hittel a nemes közösségért való küzdést érezni életélvezésnek*. Ha ezt az ember mint állandó hangoltságot meg tudná szerezni, akkor valósítaná meg az ösztöni és értelmi élet tökéletes összhangját, akkor volna Ádám az Éva és a Lucifer tökéletes szintézise, a nemes ember, a felsőbbrendű ember. Mivel azonban ez az ember számára csak *örök feladat*, a tökéletes szintézis csak a Teremtő lehet, a mindenek Egysége, mint láttuk, a jónak és rossznak is. Ádámnak tehát a történeti színekben az Éva és Lucifer szintézisének *kellene* lennie, de mivel schasem lehet igazán, összeroppanna a küzdelemben, ha nem emelné fel az Isten, vagyis a *szellemiség* örökkévalóságába és mindenek felett való értékébe vetett hite. Ennek az örök szellemiségnek a biztató szavára azonban vállalja az örök feladatot: az ösztöni élet keretein belül megközelíteni azt a tudatos életet, amilyennek hisszük a lelkialkatunkba halványan beírt tökéletes szellemet, az Istent. Ez a Jézus

tanításában mint erkölesi parancs így hangzik: „Legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes!”

XIII. Az elmondottakból talán kiviláglott, hogy értettük azt, hogy a tragédia személyeit is úgy kell tekinteni, mint a probléma, illetőleg a probléma tagozódásának kivetítődését. A kiindulás ebben a kivetítésben az emberi lélek alkatában megpillantott tragikusnak tetsző kettősség, s a végállomás e kettősségnek, mint az életet alkotó egységnek átértése, megértése annak, hogy éppen e kettősség megszüntetésére törekvés az élet folytonosságát biztosító feladat.

Ez a beállítás tehát nem akarhatja sem a szellem bukását ábrázolni, sem azt a tételt állítani, hogy a szellem ellensége az életnek, hanem igenis azt, hogy szerves alkotórésze, s legalább annyira az élet lényege, mint az ösztöniség, hiszen — mint láttuk — az ember feladata éppen az *ösztöniség kereteiben élni szellemi életet*, a fizikai világban megjelenő, testhez kötött embernek szellemivé lenni függetlenül attól, hogy a természettudomány mit tanít a világ fizikai alkatáról s hogy a tökéletes szellemiség létező valóság-e a mi létezésfogalmaink szerint, vagy pedig csak mint feladat, mint érték, mint érvényesség áll fenn. Madách irracionálizmusa csak a természettudomány világnézeti eredménye ellen való tiltakozásig terjed, s a költő éppen a maga *szellemiségben* való hitét akarta megmenteni a pozitivista-racionalista materializmus természettudományával szemben, a nélkül, hogy az irracionálizmus ösztönimádatába hullott volna.

Ha tehát a Madách multszázadközépi nagy filozófiai teljesítményét mindenáron az irracionálizmus filozófiájával akarjuk mérni, akár annak Bergson—Nietzsche—Klages-féle vonalával, mint azt Szerb Antal teszi, akár pedig a Kierkegaard—Nietzsche—Heidegger—Jaspers-vonallal, mint Halasy-Nagy József\* is hajlandó, akkor azt kell mondanunk, hogy míg azok egyfelől a hegeli filozófiában megnyilvánuló panlogizmusra, másfelől a pozitivistamaterialista természettudomány racionalizmusára támadt visszahatások ellenkező végletbe eső, egészen az ösztönimádatig tévedő túlzásai, addig Madách ösztönnek és szellemnek egymáshoz való viszonyát olyan mély bölcsességgel állapítja meg *jobbára e visszahatások előtt*, amilyent csak e visszahatások *lehiggadása után* várhatunk

\* Madách bölcsesége. Athenaeum XX. kötet, 1934.

a mai filozófiától. Madách nem a *felsőbbrendű ember felszabadult ösztöneit* teszi az emberi cselekvés értékmérőjévé, hanem az *ösztöniség korlátai között is megvalósítandó isteni eszmét*. Így az ösztöni mozzanat alárendeltje marad a szelleminek, s ezzel Madách a kérdésnek keresztény szellemű megoldását szerencsésen megtalálja.

XIV. Fentiekben tulajdonképpen már azt a kérdést is érintettük, hogy miért nem kielégítő — bármennyire igaz is lényegében — az „Istennel — Isten nélkül”-féle magyarázat. Ugyanis láthattuk, hogy az ilyen — már szinte a hétköznapi frázis határát súroló — egyszerű megfogalmazás mennyire elfedi mindazokat a mélységeket, amelyek a problémának szimbolikus felvetésében, tagozásában és megoldásában oly félelmes-nagyszerűen nyílnak meg. Igaz, hogy a költő a cselekvény megindításával, az eszme fejlődésének rajzával, de különösen az utolsó jelenettel valóban azt akarja kifejezni, hogy az életet Isten nélkül végigélni nem lehet, de mennyivel többet mond ennél a XIX. századvégi és XX. századeleji ember előtt már erőtlenné és tartalmatlanná vált frázisnál azzal a (természetesen szimbolikusán adott) megfogalmazással, hogy függetlenül a pöffeszkedő pozitivista természettudománytól, *a bennünk rejlő szellemiségbe, vagyis isteni hivatásba vetett hittel tudjuk csak legyőzni a tragikusnak mutatkozó kettősséget s éppen ennek a kettősségnek a minden egyes esetben való legyőzése a mi feladatunk.*

XV. Madách megoldását immanensnek neveztük abban az értelemben, hogy az *emberi lélekben rejlő egyetemes szellemre* esik nála a hangsúly, nem az emberi lelken kívül valami módon fennálló objektív, vagy objektívált szellemre. Láttuk, hogy éppen ezért — bármennyire a Hegel filozófiájának vonalába esik is ez a megoldás, azzal mégsem azonos, mert hiszen Madách a *való és kellő* világ összefüggését nem a tárgyi szférában intézi el, hanem az alanyiban. Azt is láttuk, hogy egyaránt erre a megoldásra hajtotta őt korának természettudományi világképe, amelyet nem tudott, vagy nem is akart megcáfolni, valamint a saját lelki alkata, amelynek a szellemiség mint az élet lényege követelményként tűnt fel. Az ő Istene tehát nem az Abszolút Szellem, amely egyenlő az Egyetlen Létezővel, vagy a Létezéssel, de nem is a szellemmel szembenálló Ösztön, hanem a bennünk lakó szellemiség, amelynek az ugyancsak bennünk lakó ösztöniséggel *kell* egy életegységet alkotnia.

Kétségtelen, hogy a problémának ez a megoldása keresztyén, de nem egészen a tételes valláshoz igazodó keresztyénség, hanem inkább az a keresztyénség, amely főképen Lukács evangélioma 17. részének 20—21. verseire támaszkodik: „Az Isten országa nem szemmel láthatólag jó el. Sem azt nem mondják: Íme itt, vagy: íme amott *van*, mert ímé az Isten országa ti bennetek van.”

## SZEMLE

### Bauch Brunó †

(1877—1942.)

Bauch Brunó halála mindnyájunk szívét gyászba borította. A Német Filozófiai Társaság kitűnő elnökét veszítette el, az európai filozófia egyik legkiválóbb képviselőjét, ismerősei, barátai, szerettei a legjobb embert, kinek bölcsességénél csak jósága volt nagyobb.

Bauch Brunó élete nem bővelkedett külső eseményekben, izgalmas meglepetésekben. A sziléziai földbirtokos egyetlen fia, mihelyt rábredt filozófiai hivatására, egyenes vonalban haladt kitűzött célja felé. 26 éves korában már a filozófia magántanára a hallei egyetemen, 33 éves korában pedig Jénába hívták meg a filozófia professzorának. Itt érte 1942. február 27-én mindenkire mély hatást gyakorló lelkierővel viselt súlyos szenvedések után a halál, kiragadva őt szép munkatervei közül, meleg családi köréből, gyengéd és áldozatos élettársa karjaiból.

E minden feltűnéstől távoli élet keretei között egy gazdag és határozott egyéniség szellemisége, alkotó ereje bontakozott ki. A kisváros csendje éppúgy kedvezett elmélyedő munkájának, mint azok a nagyszerű filozófiai tradíciók, amelyek a jénai egyetemet körüllepték. Önéletírásában\* maga Bauch emlékezett meg az egyedülálló filozófiai tradícióról, arról a nagy hatásról, amelyet nagy elődök, Schiller, Fichte, Schelling munkássága tudatának és az őt meleg kartársi rokonszenvvel fogadó Eucken barátságának reá gyakorolnia kellett. E hatás pedig annál mélyebb és maradandóbb lehetett, minthogy Bauchot mind tehetsége, mind egyetemi tanítói (Windelband, Rickert) és tanulmányai ebbe az irányba predesztinálták. Bauch filozófiájában a német idealizmus szelleme virágzott ki és érlelt új gyümölcsöket.

A német idealizmus képviselői közül mindenekelőtt Kant foglalkoztatta, a legmaradandóbb hatást Kant tette rá. Két kiváló műve is jelent meg Kantról: 1911-ben egy rövidebb és tömörebb a *Sammlung Götschen*-ben és 1923-ban egy részletesebb, nagyobb munka, mindkettő újabb kiadást is vonva maga után. De Kant szelleme egyéb filozófiai műveiben is megnyilatkozik, filozófiai rendszere egészére rányomta a maga bélyegét. Az a nagy gond, amelyet Bauch a filozófia ismeretelméleti megalapozására fordított, éppúgy Kantra mutat, mint maguk az eredmények, amelyeket idevágó kutatásaival elért. Mégis igazságtalanok volnánk, ha Bauchot egyszerűen Kant követőjének minősítenők, besoroz-

\* *Bruno Bauch: Selbstdarstellung, Leipzig, 1929. Felix Meiner.*  
42 1. 8°.



nók a kantianusok nagy seregébe. Ez ellen maga szót emelt önéletírásában és joggal. Bauch a Kant filozófiájából nyert kezdeményezéseket önálló erővel fejlesztette tovább és fogta össze magasabb szintézisbe a máshonnan eredő motívumokkal a filozófiai problémák kifejtésében és megoldásában. Munkásságát ebből a szempontból nem elemezhetjük és nem méltathatjuk e helyütt részletebben. Csak utalhatunk néhány példára, így arra a megkülönböztetésre, melyet a tényleges gondolkodás és ítélet, valamint a logikai gondolkodás és ítélet mint az előbbi logikai alapja és előfeltétele között végrehajtott. Nem hagyhatók említés nélkül az ítélet és fogalom viszonyának mélyebb megalapozására irányuló erőfeszítései és főleg fogalomelméletének nagyjelentőségű megállapításai sem, ahogy azokat elsősorban „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit“ (1923.) és „Das Naturgesetz“ (1924.) című műveiben találjuk. Bauch elveti mind a régi absztrakciós elméletet, mind Hegel tanát a konkrét fogalomról, midőn kimutatja, hogy a fogalom sem nem absztrakt, sem nem konkrét, hanem konkreszcens, azaz konkrét meghatározottságok meghatározó princípiuma (bestimmendes Prinzip für konkrete Bestimmtheiten). Más területről véve példát, különösen Bauch szerintünk eléggé nem is méltott erkölcsfilozófiai eszmélkedései ragadják meg figyelmünket, amelyek eredményeit „Grundzüge der Ethik“ (1935.) című művében foglalta össze. Bauch ezen kutatásai nyomán rá kell jönnünk arra, mennyire igazságtalanok azok a vádak, amelyeket Kant etikája ellen emelnek az etika centrális-törvényének általa adott fogalmazására alapított üres formalizmus hangoztatásával. A törvényt azért akarni, mert törvény, ez Bauch szerint a Kant szelleméből fakadó etika alaptörvényének *tartalma*. Nem az a baj, mintha az erkölcs alapelve Kantnál túlságosan általános és tartalmatlan volna, hanem — és itt építi Bauch Kant etikáját tovább — épp azt kell Kantnál kifogásolnunk, hogy az erkölcsi törvény általa feltárt formája nem eléggé általános, az erkölcsi élet egyes jelenségeivel nem számol. Az etikai princípium legáltalánosabb formája, a Bauch által megállapított lényegkövetelmény magában foglalja nemcsak a parancsolható és az erkölcsi szubjektumnak tényleges parancs formájában jelentkező akaratkövetelményeket, hanem a parancs formájában nem érvényesíthető egyes értékigényeket is, amilyenek a szerelem és a barátság javaiban jelentkeznek. Az etikai princípium ezen megállapításának és az etika rendszerében való érvényesítésének értékelésénél nem okozhat nehézséget azoknak a hatásoknak felismerése, melyeket Bauch Schillerrel és Goethevel való állandó, szeretetteljes és elmélyedő foglalkozásának tulajdoníthatunk. De érvényesül benne gondolkodónk nemes személyisége is, melynek legmélyebb forrása, a Platon mélységes értelmezésében felfogott „eros“, ily módon jut szóhoz az erkölcsi érték fényének tündöklésében.

Mind ismeretelméleti mind etikai tanításai az idealista Bauchnak egyúttal erős valóságérzékéről tanúskodnak. Idealizmusa nem fellengős.

nem szakad el a valóságtól. Ahogy a fogalom mindig utal a tényálladékokra (Sachverhalt), amelyek általa tárggyá határozatnak meg, a fogalmak rendszere mint igazság az egész valóságot konstituálja és a reá vonatkozó ismerést regulálja. Azonban igazság és etikai érték sem izolálhatók egymástól, hanem végsősorban egy szintézisben egyesülnek, s e végső egységet Bauch Platon után eszmének nevezi. Ez a világ alapja és célja, a lét és az érték *lényege* (Die Idee. 1926.).

Valóság és eszme, élet és érték, természet és szellem, mind egymásra utalnak és egymástól el nem szakíthatók — tanítja Bauch —, ha nem akarjuk, hogy életünk és gondolkodásunk végzetes egyoldalúságokba merevedjék. Az értéket ábrázoló élet és az életnek értelmet adó érték egymást kiegészítik az értékes élet fogalmában.

Ennek az életnek alaptörvényeit kutatta szüntelenül gondolkodónk műveiben, hirdette előadásaiban, valósította meg életében. Innen filozófiája életteljessége, élete mélységes bölcsesége, mellyel oly vonzólag hatott a tanítványok seregére mind hazájában, mind külföldön. Személyiségének emléke él azok lelkében, akik ismerték és szerették, alkotásainak fénye túl fogja ragyogni a múlt időket.

*Kibédi Varga Sándor.*

## Logika, ismeretelmélet.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1941. december 2-án.)

Egészen a XIX. századig a filozófusok azt hitték, hogy a logika a legszilárdabb, a legbiztosabban felépített bölcséleti tudomány és így biztosíthatja az egész filozófia szilárd megalapozását. Ezt a véleményt juttatta kifejezésre maga Kant is a Tiszta Esz Kritikájában: A logika a filozófia kezdetétől fogva — úgymond — biztos utakon járt és Aristoteles óta egy lépést sem kellett visszafelé tennie. Igaz, hogy egyes nélkülözhető finomságokat, világosabb meghatározásokat javításként bevezetett, de ezek a módosítások a logika külső csínja és nem annak biztonsága érdekében voltak szükségesek. De az is meglepő — folytatja —, hogy nem tett a logika egy lépést sem előre és így minden okunk megvan arra, hogy zárt, befejezett, tökéletes tudománynak tart-suk. Az egyes pszichológiai, metafizikai vagy anthropológiai beszivárgások, amelyek közül többet Kant is megjelölt, a logika épületének szilárdságát a legkisebb mértékben sem tudták megingatni. Valóban azok a kutatók, akik a filozófia exaktségát, biztos megalapozottságát, igazi tudományjellegét elsősorban fontosnak tartották, azok először a logika problémáival mérték össze erejüket s csak később fordultak a többi, a metafizikai és az etikai problémákhoz. Az egész újkor az egyes szaktudományokban — mint ismeretes — annyit tartott igaznak, amennyi bennük a matematikum. Éppen így mondhatjuk, hogy egészen a XIX. századig a filozófiában is annyit tartottak biztos alapvetésnek, amennyi benne a logikum. Ezt a szilárd, önálló, biztos logikát valló felfogást — amelyet monologizmusnak, egy logikát valló felfogásnak is nevezhetünk — a XIX. századtól kezdve több oldalról támadások, kritikák érik.

Egyik nagy csoportja a kritikáknak nem tud megegyezni a logika tárgyára vonatkozóan, de a monologizmus alapját — a csak egy logikának az elismerését — elfogadja. Másik csoportja a kritikáknak éppen ezt az alapfelfogást támadja; több: kettő, három, vagy végtelen sok logikát tart lehetségesnek s ezért — Schütz terminusát használva — ezt az irányt polilogizmusnak, több logikát valló felfogásnak nevezzük.

A kritikák első csoportjában két egymással ellentétes felfogást találunk. Ezek a valóság és a logikai tételek viszonyának értelmezése miatt állanak egymással szemben. Az egyik azt mondja, hogy ez a tétel „Sokrates sétál“, nem azért igaz, mert Sokrates a valóságban sétált, hanem azért, mert ez egyik következménye ama nagy szillogizmusnak, vagyis tételösszefüggésnek, amelyet a Sokrates életére vonatkozó igaz-

ságok alkotnak. Ez a felfogás így a logikai tételeknek a valóságtól függetlenségét hangsúlyozza s egy ideális lét összefüggéseinek elsőbbségét emeli ki a tárgyi világ esetlegességével, mellékes voltával szemben. Ez a Platonra visszavezethető alapotívum jellemzi az *idealisztikus logikákat*, amelyek így a racionalizmussal mutatnak szellemi rokonságot. Újabb képviselőik *Husserl*, *Pfänder* és nálunk *Pauler Akos*. Nem véletlen, hogy Pauler „Bevezetés a filozófiába” című munkájának ismeret-kritika fejezetében, ahol az egyes ismeretelméleti irányokat bemutatja és bírálja: a „racionalizmus” ismeretelméleti irányának semmi nyomát sem találjuk. Ez az irány a valóságot — *Husserl* elnevezésével élve — teljesen zárójelbe teszi, figyelmen kívül hagyja. *Pfänder* írja, hogy ha a fogalmakat a tapasztalati tárgyakból azok elemeinek és mozgatainak absztrahálása, részeinek összekapcsolása és szétválasztása által szereznénk, akkor csupán újra tárgyakhoz és nem fogalmakhoz jutnánk éppen úgy, amint az így nyert tárgyak új összekapcsolása által sem juthatunk „gondolatokhoz”. (A „gondolat” szó természetesen fenomenológiai értelemben, a tapasztalat „salakjától” mentesen, a priori értendő.) A fogalmak és a „gondolatok” nem tárgyi anyagból (Gegenstands-stoff) keletkeznek, hanem sui generis materiából. A „gondolatoknak” így semmi közössége sincs a reális külvilággal, a tárgyi világ összefüggéseivel, hanem a „gondolat” az önmagában fennálló tiszta ideális létező sférájában foglal helyet. Ezért nevezik ezt a logikai törekvést *tiszta logikának*, mert így a logikai összefüggések a tárgyi világ, a pszichologikum és egyéb, a logikától idegen szempontok terétől megszabadulva, önmagukban, „tiszta” existálnak.

A lét és az érték a valóság és a logikum kettősségét szünteti meg az ellentétes felfogás, amely a logikumot a valóság ezerves alkotórészének tekinti és ha primátusról, elsőbbségről lehet beszélni, a valóság primátusát ismeri el az érvény felett. Számára tehát idegen mindenféle logikai transzcendencia. Újabb képviselői a skolasztikus *J. Geyser* és báró *Brandenstein Béla*. Szemléltetjük e felfogást az utóbbinak tanításával. Minden tárgyból (e szót a legáltalánosabb értelemben véve) három alaphatározmány fejthető ki. A tartalmi (minőségi), a formális (logikai) és végül az alakulati (matematikai) vonások együttesen adják a tárgy egészét. A logika a tárgyi igazság alaphatározmányával, vagyis a tárgyakban és a tárgyak között fennálló összefüggésekkel foglalkozik. Ezek adják a valóság tárgyi igazságát. Teljesen téves tehát ezt a felfogást tiszta logikainak nevezni, mert a logikai szálak itt erősen a tárgyi valóságban gyökereznek. Ezt az állítást a Brandenstein-féle logikának az a tétele is teljes mértékben igazolja, amely kimondja, hogy amennyiben a logikai alapformáknak nincsen tárgyük, azok nem is állnak fenn. A tiszta vagy idealisztikus logika ezzel ellentétben azt hangsúlyozza, hogy a logikai alapformák akkor is fennállanak, ha nem is lenne tárgy, amire vonatkoznának.

Találunk még olyan felfogásokat is, amelyekben ez a két jelleg vegyesen ismerhető fel. Ilyenek Cassirer, Honecker, Aloys Müller, Koppelman; de még Nicolai Hartmann is a heterogén felfogáshoz tartozik.

Mi az oka ennek a véleménykülönbségnek? Egyik oka a görög hagyományban rejlik. A görög filozófia egyik alaptétele: „hasonlót csak hasonlóval ismerhetünk meg”, tehát a tárgyak elemzésével csak újra tárgyakhoz és nem fogalmakhoz juthatunk. Ennek az állításnak feloldása átvezet a másik okhoz. Az összefüggések megragadása — hisz láttuk, hogy ez a logikumnak alapvonása — csak egy módon, a nyelv segítségével lehetséges, legyen az valamely élő vagy holt nyelv, de éppúgy lehet jelek, szimbolumok rendszere, szemiotikája. Ez pedig jelenti, hogy az ember a valóság összefüggéseinek feltárására kénytelen a valóságtól eltérő eszközt alkalmazni. A nyelv vagy a jelek és szimbolumok természetesen más jellegűek, mint a valóság, de nélkülük sem a tárgyakat magukat, sem a tárgyak összefüggéseit nem ragadhatjuk meg, hisz kategóriák nélkül nem közeledhetünk a valósághoz. Ezeknek a kategóriáknak a valósággal való kongruenciáját azonban az *ideálisztikus* tanítás deus ex machina módon, csodajelleggel oldja meg (ezt már Aristoteles is felrója Platonnak), míg a *realisztikus felfogás*, — amely a logikum és a tárgyi valóság szoros, elsődleges viszonyát hangsúlyozva a természetlen spekulációt elítéli —, a korrelációt a valóságból magából teremti meg.

Az kétségtelen, hogy a logikai összefüggéseket az ember fedi fel. Ez a tény azonban nem egy gondolkodót arra a felfogásra csábít, hogy a már felfedett logikai tételek pusztán emberi megállapítások, tehát változandók, múlandók, mint minden, ami emberi. Ez az ú. n. *pszichologizmus* csak azt felejtí el, hogy minden tudományos tétel emberi felfedezés és igen sok ok szól amellett, hogy ezek érvényét mégis állandónak tarthatjuk. Általánosságban is mondhatjuk, hogy az ember is fedezhet fel állandó összefüggéseket, mert ha nem, akkor az önmagát megcáfoló szkepszissel állnánk szemben.

A valóság egységeit *fogalmakkal* látjuk el, amely fogalmak színlárdása a realisztikus értelmezés szerint nem az elnevezéstől függ — ez nominalizmus (ill. racionalizmus) lenne —, hanem azoktól az *ítéletektől*, amelyeknek gyújtópontjában az egyes fogalmak állanak. Így a logika alapjai az ítéletek s ezek közül éppen a legáltalánosabbak, az ú. n. *logikai alapelvek*, a logika kiindulópontjai. A logikai alapelvek, ha a valóság legvégső összefüggéseit óhajtják kifejezni — az azonosság elvének kivételével —, gyakran posztulátumok még akkor is, ha szerzőjük könnyelmű módon logikai kategorikus imperatívus formát adott nekik. Ezt a posztulátum jelleget csak pontos megfogalmazással lehet kikerülni. Így pl. a Brandenstein-féle feltételezés elvében („minden dolog feltételezett, vagyis felteszi önmagát és esetleg más dolgokat, minden

dolog feltétele legalább önmagának, de esetleg más dolgoknak is“) az „esetleg“ szó az, ami a posztulátum jellegét megszünteti. Posztulátum csak akkor lenne, ha „kategorikusan“ kimondaná, hogy az összes dolgok között feltételezési viszony van. — Az ítéletek kapcsolata, vagyis a *következtetés* szintén realiztikusan értelmezhető, hisz maga az Aristoteles-féle szillogisztika is a különböző reális adatoknak megfelelő ítéletfajták alkalmazásával a szillogizmusok gazdag változatait mutatta be, amit később a skolasztika még jobban kibővített.

Mi történik akkor, ha a logika tételeit önmagában, tehát nem realiztikusan tekintjük, vagyis nem vesszük figyelembe reális vonatkozásait? Lássunk erre egy példát: Bolzano Wissenschaftslehre-jében kimondja, hogy végtelen számú igazság van. Mert, ha azt állítjuk, hogy Sokrates filozófus volt s nevezzük ezt  $I_1$  igazságnak, akkor igaz az a tétel is, amely azt mondja ki, hogy  $I_1$  igaz, nevezzük ezt  $I_2$ -nek, de akkor igaz az is, hogy  $I_2$  igaz, nevezzük ezt  $I_3$ -nak és így tovább, a végtelenbe folytathatjuk ezt a sort, tehát végtelen sok igazság van. Ez teljesen téves, mert az egész sorban tárgyi igazság csak egy van s ez, hogy Sokrates filozófus volt, a sor többi tagja mind tautologia. A tárgyi igazságból egyszerű logikai lépéssel így nem jutottunk újra tárgyi igazsághoz, hanem tautológiához, de ehhez azután elég bőségesen, pontosan végtelen sokhoz. A tautológiás tételek átvezetnek benünket egy napjainkban igen elterjedt logikai iránynak bemutatásához. Ez a *logisztika*, vagy más néven matematikai logika, vagy logikai algebra, vagy szimbolikus logika. Ez az irány meghatározott számú alaptételtől az összes többi logikai tételt levezethetőnek tartja és ezt a dedukciót, valamint az alaptételek megadását jelek, szimbolumok segítségével végzi el. Mivel a logisztika így kisajátította magának a matematikai deduktív eljárást, egészen természetes, hogy igen nagy gondot elsősorban az axiomatikus eljárásra fordít. A logikai tételek, amelyeknek tautológiás jellegét először Wittgenstein hangsúlyozza, szerepelnek csupán az észnek különböző formulái. A tapasztalati tételek külső alakjának, a mondatoknak, exakttá tételére törekszik s ezért természetesen elsősorban a nyelv logikáját, szerkezetét vizsgálja. A nyelvet pedig formális jelrendszerré leegyszerűsítve, egy szemiotika alapját veti meg. A különböző logikai műveleteknél, amelyeket *more mathematico* alkalmaz, egyáltalán nincsen tekintettel a tartalmakra, vagyis a tárgyi valóság követelményeire. Így ez a racionalista irány, amely megelégedően egy sajátos pozitivistá, tehát empirisztikus filozófiával kapcsolódott rokonságot mutat az idealisztikus logikával s ezt igazolja az is, hogy Pauler Ákos majdnem minden logikai tanulmányában érzékenyen rezonált a logisztika tanításaira.

Míg a klasszikus Aristoteles-féle logika szerint valamely tétel vagy igaz, vagy nem-igaz lehet, vagyis a harmadik lehetőség kizárásának elve érvényesül, addig egyfelől *Brouwer matematikai intuicioniz-*

*musa* ezt az elvet ki akarja teljesen kapcsolni, másfelől megszerkesztik a többértékű logikát, amelynek egy faja, az ú. n. *valószínűségi logika*, már nemcsak igaz vagy nem-igaz, helyes vagy helytelen tételeket ismer, hanem a többé vagy a kevésbé valószínű tételek egész sorát veszi fel.

A matematikai intuicionizmus és a valószínűségi logika kikezdői a klasszikus logika épületét, de maga még benne tartózkodik. Ezzel ellentétben kívülről támadja *Leisegang*, amikor a polilogizmus jellegzetes álláspontján több egymás mellett lévő, egymástól független logika lehetőségét hirdeti. Míg a klasszikus logika az azonosság, az ellentmondás és a harmadik kizárásának elvén alapszik (újában ezeket az elveket részben az összefüggés és az osztályozás elvével, még újabb módosításban pedig a feltételezés elvével helyettesítették), addig *Leisegang* e klasszikus logika mellett, amelyet a fogalmi gúla logikájának nevezett, még két — szerinte önálló — logikát különböztet meg. Az egyik a körbenjáró vagy láncszerű logika a fölé- vagy alárendelés helyett az átlós ellentétet (kezdet és vég, nyár és tél, világosság és sötétség) alkalmazza. Itt a láncszerűen kapcsolódó ítéletek az utolsó tagnál újra visszatérnek az elsőhöz és ez adja a bizonyítás útját is. A második a körkörös logika, amelynek lényegét a hegeli dialektikus eljárás szemlélteti. Ezeknek a logikáknak fenotípusa valóban eltér a klasszikus logika megjelenési formájától s következtetéseiknek diszkrétjeit sem szillogisztikus formában teszik meg. Akkor azonban, amikor *Leisegang* e három logikát egy könyvben megírni tudta és amikor e könyv három logikáját az olvasó egyszerre megérti, indokolatlan azt állítani, hogy az egyik logikából nincs átmenet a másikba. Ezek a gondolkodásformák — mert *Leisegang* pszichológisztikus módon így nevezi őket s nem logikai formáknak — a tényleges gondolkodás sajátosságait, egyéni és szociális különbségeit tükrözik vissza és nem a logika többértelműségét bizonyítják.

Visszakanyarodva tehát a monologizmushoz, újra felvetjük a kérdést, miben áll a logikum lényege, az igazság? Quid est veritas? A logikai összefüggések önmagukban tekintve és önmagukra hagyva, könnyen alkalmat adtak matematikai jellegű műveletek és spekulatív eljárások alkalmazására. Ezeknek a matematikai jelrendszer köntöskében kifejezett tautológiáknak helyességét (de nem az igazságát!) könnyű megóvni, csak a műveleti szabályokat kell mindig pontosan betartani. Nehezebb a helyzet már akkor, ha a logikai összefüggésektől nemcsak helyességet, hanem igazságot követelünk. Ekkor már nem lehet a valóságtól elvonatkoztatva pusztán gondolatműveletekre szorítkoznunk. A logikai összefüggések igazságát csak a valósággal való állandó egybevetés adhatja meg, mert kell, hogy a logikai összefüggések fedjék a valóság szerkezetét. Itt minden szálát egyenként kell megtalálni a nélkül, hogy a valósággal való kapcsolatáról megfeledkeznénk. Ezért nem válhat a logikában egyeduralgó módszerre a dedukció

s ezért mutat más fejlődési lehetőséget a logika, mint a deduktív eljárásra építő matematika.

Kérdhetjük, hogy ha a valóság szerkezetével a logikum ily szoros kapcsolatot mutat, miért nem volt sohasem alkalmas arra, hogy segítségével új összefüggéseket, új tételeket fedezzünk fel, vagyis miért nem vált *ars inveniendivé*? Miért írja Ramon Y Cajal, a híres biológus, hogy a logikai módszerekről szóló munkák ugyanazt a benyomást keltik, mint az a szónok, aki szónoki képessége fokozását az agyban lévő beszédcentrumok, a hang mechanizmusa és a gégefő innervációjának tanulmányozásával akarja elérni? Vagy miért mondja Schopenhauer, hogy a logika legkiválóbb művelője sem használja gondolkodásában a logika tételeit? Ahogyan a szónok a beszédcentrumok és a hang mechanizmusa nélkül egy szót sem ejthet ki, éppoly feltétele a gondolkodásnak a logika szabályainak betartása. Amint azonban a beszédcentrumok és a hang mechanizmusa még senkit sem tett szónokká, ugyanígy a logika törvényeinek betartása még senkit sem avat nagy gondolkodóvá. A logikának ugyanis a gondolkodásra utólagosan van érvénye, hisz a logikai szabály csak a már elgondolt igazság normájának szerepét tölti be és csak azt mondhatja ki feltétlen érvényességgel, hogy a már megszületett tételek szerkezete helyes-e vagy sem. Azt azonban nem képes megmondani — bármennyire is szerettek volna a *Novum Organon*, a *scientia universalis* és az *Einheit der Wissenschaft* szerzői —, hogyan lehet új igazságokhoz, új tételekhez jutni. Így kerül az *ars inveniendi* a tehetséges kutató egyéni fegyvertárába, amelyet használatba nem vehet idegen.

Az eddigiek után könnyen felvetődhet az az ellenvetés, hogy a realiztikus nézőpont a logika és az ismeretelmélet szerepét, feladatát nem különbözteti meg, a két tudomány sajátos területeit nem tiszteli s így e kettő határvonala elmosódik. Ez az ellenvetés könnyen megcáfolható. A tárgyakkal ugyanis — mint fentebb láttuk — a logikai vonásokon kívül még minőségi és matematikai jellegük is van. A minőségi vonásokat a tárgyakkal az alanyra tett oly hatásának foghatjuk fel, amely nem adekvát a tárgy szerkezet-elemével, de abban jól megapozott okát bírja. A matematikai vonások pedig minden tárgyban meglevő homogén elemeknek számlálás, konstruálás útján feltárható adatai, amelyek éppen e tulajdonságuk folytán úgy a minőségektől, mint a logikai szerkezet adataitól különböznek. Az ismeretelmélet ennek a három egymástól különböző valóságelemnek a jogosultságát, fellépésének okát és megismerhetőségét, az ismeret eredetét, az ismeret mibenlétét és lehetőségét, az alany és a létező tárgy, vagyis a valóság viszonyát, az ismeret elégséges alapját, módszerét, határait vizsgálja és így működésének nagyon is gazdag területe van. A logika pedig a dolgok formális struktúráját fejtí fel s így jóval szerényebb tudományként óhajt szerepelni.



Gyakran felvetik azt a kérdést, hogy vajon a logikának vagy az ismeretelméletnek van-e elsőbbsége? Mielőtt ezt taglalnánk, felidézem Kant álláspontját, amelyet egy hasonló elsőbbségi kérdésben elfoglalt. A *Streit der Fakultäten* című tanulmánya azzal foglalkozik, hogy a teológiai fakultásnak elsőbbsége van-e a filozófiai fakultással szemben, vagy a filozófiai kar előzi-e meg a teológiai? Ne bántsuk a teológiai karnak azt a büszke követelését — mondja Kant —, hogy a filozófiai fakultást szolgálóéányának (*ancilla theologiae*) akarja tartani. De még így is problematikus, hogy ez a szolgáló az asszonya előtt hordja-e a fátylát, vagy pedig csak az uszályát hordozza utána. — Ugyancsak meddő e kérdés, ha egy másik analógiával azt keressük, hogy e két tudománynak a globus intellectualison elfoglalt helyét illetően kié az elsőség? A gömb alak, nem hiába már a görögök is a legkövetesebb formának tartották, nem enged meg ily kérdést. — Vizsgálva mégis ezt a prioritás problémát, megállapíthatjuk, hogy a viszony kölcsönös. Amikor ugyanis az ismeretet nyomozzuk, a logika szabályaival kell eleve számolnunk s ezeket implicite felhasználnunk. Amikor pedig a logika tételeit fejtjük fel, kell, hogy az ismerettel szemben már állást foglaljunk. Az egymásra utalás tehát kölcsönös. Ennek oka a következőkben rejlik:

A megismerés (ez vonatkozik az ismeretre is) mindig a megismerő és a megismert kölcsönhatásán alapszik, nevezhetjük ezeket alannak és tárgynak, embernek és világnak, énnék és nem-énnek, közvetlennek és közvetettnek, tudatnak és tartalomnak, képzetnek és ingerkomplexumnak. Kettőjük találkozása a megismerés, amely természetesen mindkettő tulajdonságaitól nagy mértékben függ.

Vegyük először a megismerés tárgyát. Más a logikai összefüggéseknek, más a matematikumnak és más a tartalmi adatoknak a megismerése. Az elsőnél nem haladhatunk önként egy pár alaptételre szorítkozva, hanem az összefüggéseket egyenkint sorra fel kell fejtenünk. A másodiknál, a matematikumnál, alaptételek, axiómák elfogadásával deduktív úton a tételek páratlan gazdagságához juthatunk, mint azt a matematika fejlődése is igazolja. A tartalmi adatoknál pedig nominalista elnevezések egyes lépéseivel, állandó összehasonlítással, juthatunk csak megismeréshez. A tárgyi valóság, vagyis e három vonás együttese, más és más aspektust mutat, ha csak a logikumot, vagy csak a matematikumot, vagy csak a tartalmi, minőségi adatokat nyomozzuk. A logikus a valóságban összefüggéseket, relációkat lát s ezért szívesen nevezi magát a megismerést is relációfelfogásnak. A matematikus elemek kombinációját, matematikai tételek összekapcsolását, behelyettesítést és szimbolumok segítségével történő egyszerűsítést tart megismerésnek s ezekre támaszkodva egyáltalán nem fájlalja, hogy a megismerésben a tárgyi világtól mindjobban elkerül, bár tételei sok esetben arra is érvényesek maradnak. Ezért óv Frege borzadva minden mathe-

matikust „a borsószemek és a kavicsok aritmetikájától“ és ezért hangsúlyozza Planck, hogy minden fizikai elméletnek szilárd és megmáshíthatatlan célja nem gondolatainknak a tényekhez való alkalmazása, hanem a fizikai világképnek az alkotó fizikus egyéniségétől függetlenné tétele. A logikumot és a matematikumot a művész pedig már másodhelyre szorítja vissza s a tartalmi adatokat juttatja vezető szerephez. Így maga az ismeret tárgya sem enged meg egyszerű, egynevezőjű értelmezést.

A helyzetet még jobban megnehezíti az, hogy a megismerő ember szerepe is problémákkal terhes. Először is hogyan lehetséges az, hogy az ember a tárgyi világot úgy ismerheti meg, mint amilyen, vagyis ismeretének mi biztosít objektivitást, érvényességet? Az ismeretet a nyelv közvetíti és így áthidalja azokat a szakadékokat, amely a megismerés lehetőségét problematikussá teszi. A nyelv objektivitását csak a tárgyi valóság adataival való állandó egybemérés biztosíthatja. A megismerő spontaneitását a tárgyi világ, a receptivitás egyeduralmát pedig a nyelv szerepe gátolja minduntalan. Így sem az idealizmus, sem a naív realizmus nem juthat túlzott szerephez, hanem az ismerés problémáját a kritikai realizmusnak az a fajtája tudja csak megoldani, amely számol azzal, hogy a megismerés emberi, tehát szubjektív eredetű kategóriák alkalmazása a valóságra, de hangsúlyozza egyszersmind, hogy ennek a műveletnek sikerét, más szóval az objektivitást igen sok körülmény biztosítja. Nem okozna ilyen nehézséget, ha az ismeret pusztán a priori, a tapasztalattól független lehetne, mert akkor csak az azonosság elvét vagy gyakorlatibb formájában az ellentmondás elvét kellene figyelemmel tartania s nem kellene törődnie a valósággal való megegyezéssel. Ezt az előnyt természetesen a spekulatív, racionalis ismeretelméletek ki is használják és az ész konstrukcióiba belefelelkeznek. Csak racionalista módon lehet a megismerést általában az embertől és tárgytól függetlenül vizsgálni, de ennek az ellentétte az empirista-pozitivisták eljárás is minduntalan megbicsaklik a nyelvnek, tehát már egy szellemi tényezőnek szerepe miatt. Ez az oka, hogy a pozitívizmus ilyenkor az ellentétet végtelbe csap át s racionalista megoldást keres. Itt is láthatjuk, de a filozófia történetében is mindig egymással szemben állt a matematikai és tapasztalati ismeretszerzés. A matematikum a valóságban gyökerezik s ezt Husserl is, a tiszta logika képviselője, kimutatja a *Philosophie der Arithmetik* című munkájában. A tapasztalattól azonban hamarosan természetes fejlődésénél fogva elszakad s éppen ezért, amilyen túlzás a matematikában szemléletességre törekedni, épp olyan túlzás a szemléletes valóságot pusztán absztrakciókba merevíteni. Ezért helytelen a nyelvet szimbólumokkal helyettesíteni a helyett, hogy a nyelv kifejező képességét növelnénk, tartalmát gazdagítanánk.

Az ismeretelmélet másik nagy problémája az ismeret határának a kérdése. A racionalizmus nem lát nehézséget abban, hogy mindent

megismerhessünk, hogy az ismeretnek nincsenek korlátai. Az empirizmus már óvakodik az olyan ismeretszerzéstől, amelynek tárgyát nem foghatja kézzel, vagyis nem tapasztalhatja. Mivel a fentebb vázolt fel fogás az ismeret biztosságát belső ellentmondásmentességen kívül még a valósággal való kongruenciában látja, nem mondhat ki döntő szót az ismeret határára vonatkozóan addig, míg vagy a valóság valamennyi összefüggését fel nem tárták, vagy az ismeret szabadsága, korlátok nélkülsége, belső ellentmondásra nem vezet. A kérdés nyitvahagyása mellett szól még a szaktudományok fejlődése is, amely nagyon sokszor mutatta, hogy az eleve elzárt terület; az eleve megoldhatatlannak vélt probléma később járhatóvá, megoldottá vált és gyümölcsöző termést hozott.

*Lehner Ferenc.*

#### Hozzászólások:

Hozzászólásom az előadó úr fejtegetésének azon részéhez kapcsolódik közvetlenül, amelyben a *logisztikát* érinti és így csak közvetve kíván fényt vetni a ma tárgyalt igen komplex és azért csak igen sommásan kifejtett problémákra.

Hogy mi a logisztika tulajdonképeni jelentése és érvényterjedelme, arra nézve a logisztikusok közt sincsen megegyezés. Vannak ugyanis logiciszták, akiknek igénye addig megy, hogy a logisztikát azonosítsák a metafizikával. Azt mondják ugyanis, hogy a filozófia: „exakt felkutatása az alapoknak“, ami szerintük annyit jelent, hogy lehetőleg teljes számban fel kell tárni azokat a minden lehető világban érvényes *alapelveket*, amelyek minden bizonyításnak kiindulásai; és az alapelveket egy „fundamentális nyelvben“ kell kifejezésre juttatni. Amennyiben pedig ezek az alapelvek nemcsak a tapasztalati világra érvényesek, hanem *minden lehető* világra, annyiban a logisztika szerintük egyúttal metafizika is. Mások szerint a logisztika jelentése ennél sokkal szerényebb; a logisztika lényegében *módszer*, és pedig az a szerintük egyedüli exakt módszer, amely képes arra, hogy megszüntesse a filozófia számtalan félreértéseit és szócsatáit és szigorú matematikai eljárásával végérvényesen megoldja azokat a nagy bölcséleti problémákat, amelyeket eddig évezredek át sikertelenül igyekeztek megoldani.

Nem nehéz azonban kimutatni, hogy a logisztika mindkét célkitűzése mélyén hatalmas félreértések és tévedések vannak, amelyek egyformán vonatkoznak a logika, a metafizika és általában a filozófia benső mivoltára.

Lássuk először az első igénybejelentést. Ez nem jelent mást, mint a logikának és a metafizikának az azonosítását. Mert a logisztika egész benső értelme szerint az ilyen „metafizika“ tartalma az összes „teoretizálható“ tudományokban érvényes, általános átváltó szabályokban merülne ki. Az univerzális alapelvek így tehát csakis *formális* elvek

lehetnek, amelyek a gondolati tartalmaknak csupán logikai viszonyt fejezik ki. Ezzel szemben maguk a *tartalmi*, tehát nem-formális alapelvek csakis „individuális alapelvek“ lehetnek, amelyek az egyes tudományok teoretizált tételmennyiségének a sajátos, vagyis individuális elvei.

Már pedig a metafizika a fenti állításokkal szemben éppen azzal áll vagy bukik, hogy vannak-e valódi *tartalmi univerzális elvek*, vagy sem. Mert igazi értelemben vett metafizika csak akkor lehetséges, ha, minden logikától függetlenül, magának a valóságnak, a reális létnek vannak ilyen első és minden létet átfogó határozmányai, léti elvei, amelyek így természetesen minden sajátos, részleges létmódnak, létfoknak (és így az egyes, teoretizálható szaktudományoknak) is benső, konstitutív elvei. Ha viszont ilyen „elvek“ nincsenek, vagy nem ismerhetők föl igazi tartalmuk és terjedelmük szerint, akkor ebből a *léti pluralizmus*, az egyes létfokoknak csupán egymásmellettiisége következik. Eléti pluralizmus szükségszerű következménye azután az egyes tudományok egymással összefüggésbe nem hozható pluralizmusa is, tehát a logikai pluralizmus, amely pedig mind a logisztikát, mind általában minden logikát alapjaiban dönt meg. Ezen az idealista „érvényességhez“ való menekülés sem segít, mert ebben az esetben, más „sikon“ ugyan, de ugyanaz az összefüggésnélküli pluralizmus következik amely a tudomány egységét és vele a tudományt magát is lehetetlenné teszi; függetlenül attól, hogy az „érvényesség“ fogalmának idealista magyarázata elfogadható-e egyáltalán, vagy pedig nem fogadható el.

Mint hogy azonban a logicizmusnak metafizikává való kiszélesítése nem benső lényege magának a logisztikának, elégedjünk meg most a fenti általános cáfolatával; és inkább vizsgáljuk meg a logicizmust, mint módszert, mégpedig abból a nézőpontból, vajon lehet-e a filozófiának a módszere. A logisztika lényege ugyanis abban van, hogy a matematikai jelbeszédet alkalmazni kívánja a logikai viszonyok és a logikai műveletek kifejezésére. Természetesen nem kerülheti el a logisztika sem, hogy a matematika példájára magukat a fogalmi tartalmakat is valamiképen megjelölje, mert a tartalmi semminek sem viszonylatai, sem pedig műveletei nem lehetségesek. Főbűszkesége a logisztikának, a jelbeszéd által elérhető „gondolkodási gazdaságosságon“ (oekonomia) kívül, az exaktsága, amely a matematikáéval egyenrangú. Azonban mindenki tudja, hogy ez a sajátos exaktság csakis az analízis és a dedukció területén érhető el. Viszont tudni kell, hogy van másfajta exaktság is, mely a szintézis sajátja és amely utóbbi exaktság tekintetében az előbbinél semmiképp sem alacsonyabb rangú, csak éppen egészen más felépítésű.

A logisztika analitikus és deduktív módszerének kizárólagos használhatósága a filozófiában már azon a tényen is megbukik, hogy ez a módszer ott csak ritkán kerül alkalmazásba és akkor is csak rövid

lélegzetű. A filozófiai dedukciókba ugyanis minduntalan új és közvetlenül belátandó tételek keverednek be, amelyek tehát a tiszta „számítási” műveletet lehetetlenné teszik. Ha a filozófia is matematikaszzerű tudomány volna, a filozófusok az egyes tételekben éppúgy megegyeznének, mint a „számolók”. Mert az analitikus levezetések esetleges hibáinak felfedése, az „exaktság” ilyen nemű hiányának kimutatása nem tartozik a nehezebb feladatok közé; hiszen csak azt kell megállapítani, hogy valamely elfogadott előfeltevésből következik-e a kérdéses tétel, vagy sem. Csakhogy a filozófiában rendesen nem ezen a ponton térnek el a vélemények, hanem éppen azon, hogy valamely előfeltevés igaz-e, vagy sem. Márpedig, sajnos, a logisztika épp e ponton mondja fel a szolgálatot és azért használhatatlan módszer. A filozófia ugyanis nemcsak arra kíváncsi, hogy valamely axiómából mi minden következik, hanem legfőként és legelsősorban arra, hogy az ilyen axióma önmagában igaz-e, vagy sem. Nemcsak arra kíváncsi tehát, hogy egy konkrét tételnek milyenek az előfeltevései, hanem arra, hogy épp ez előfeltevéseknek mi az igazságértéke. Az előfeltevésekre való hiánytalan visszavezetés (redukció) tehát még semmikép sem megoldása a filozófiai problémának, hanem éppen függőben tartása. Épp azért a filozófia lényegi mivoltával teljesen összeférhetetlenek az olyan „axiómák”, amelyek posztulátumjellegűek, vagy amelyek közmegegyezésen alapulnak, sőt önkényes tételezések. A filozófia nem arra kíváncsi, hogy mi következik abból, ha ilyen vagy amolyan előfeltevésből indulok ki, hanem kizárólag azt akarja megállapítani, hogy mi az *abszolút* értékű reális igazság. Ha valaki az ilyen célkitűzést megvalósíthatatlannak mondja, akkor következetesen a filozófiát magát is lehetetlennek kell mondania; akár az emberi észre, akár pusztulátomokra relativált filozófia: *contradictio in adjecto*.

Mindezekből a megállapításokból az következik, hogy a filozófiai megismerés hordozó pillérei a *közvetlen tárgyi evidencián nyugvó közvetlen belátások*. Minthogy pedig a filozófia tudomány, és pedig a végső magyarázatot kereső tudomány, azért e közvetlen belátások tárgyai nem lehetnek csupán konkrét egyedi, tehát tapasztalati tények, hanem legelsősorban általános jellegű és általános és szükségszerű érvényű lényegi tényállások is. És mivel a *tisztára analitikus* szétbontások nem adnak lényegesen új igazságokat, mert csak kifejtései a már ismert igazságoknak, azért a filozófia csak akkor állhat fenn, ha vannak tárgyi értékű, általános érvényű, közvetlen *szintétikus* felismeréseink és ítéleteink. Az ilyen *szintétikus és apriori* ítéleteink azonban, éppen mert noumenális érvényűek, teljességgel különböznek a Kant által felállított szintétikus apriori ítéletektől.

A filozófiának ez a vázolt struktúrája ismét kizárja a logisztikának filozófiai módszerként való alkalmazását. A filozófia ugyanis csak olyan módszert alkalmaz, amely arra képesíti, hogy a közvetlen belátás-

sal nyert tárgyi értékű „lényeket“ az általános érvényű (és ily értelemben apriori) szintézis segítségével kifejttesse e lényeg minden lényegi mozzanatainak és lényegi vonatkozásainak a teljességébe. Logikai oldalról nézve ez nem más, mint az alanyfogalomnak az összes lényegi állítmányaival való kifejtése. Ennek a feladatnak egy része az analízis által történik; azonban a lényeges tudományos haladást az apriori szintézis adja. Látható, hogy a filozófiának ez az eljárása csak igen megszorított értelemben nevezhető pl. regresszív módszernek, minthogy a regresszió épp a legfontosabb mozzanatot nem juttatja kifejezésre. De a logisztika módszere már a tiszta analízis elvégzésére sem alkalmas módszer, mert egy tartalommal telített alanyfogalmat egy tartalmilag semmitmondó jellel helyettesít be. Az apriori szintetikus eljárásnál pedig teljesen csődöt mond, mert hiszen az ilyen megismerés a legteljesebb mértékben megköveteli a tárgyi közelséget, amelynek hiánya széles kaput nyit a különböző „verbalizmusoknak“, a filozófiai eredményes gondolkodás mindenkor rákfénéjének.

Az előadó úr fejtegetéseire csak két egészen rövid megjegyzést szeretnénk fűzni. Talán jó lett volna, ha bővebben kifejti és differenciáltabban feltünteti, hogy a „minden tárgy három alaphatározmányai“ közül az itt döntő jelentőségű formális-logikai alaphatározmány és a logika közt milyen összefüggés van. Nem hiszem ugyanis, hogy az előadó úr azt kívánná állítani, miszerint ez a formális alaphatározmány formálisan is logikai, mert hiszen ez a tételezés egyformán kaput nyitna mind a naív realizmusnak, mind pedig az idealizmusnak, amelyeket pedig elkerülni szándékozik. Használóképp precízebb kifejtésre szorul még, amit az alapelvekről mint axiomákról mond és azoknak posztulátumos jellegéről. Minthogy azonban az előadó úr felfogása végig realiztikus, bizonyos, hogy e kijelentéseinek is realiztikus értelmezést kíván adni.

*János József.*

•

Az előadó úr igen világos képet rajzolt a logika mai állásáról, szerencsésen világította meg a monologizmus és polilogizmus, továbbá a logikai idealizmus és realizmus egymáshoz való viszonyát, igyekezett minél teljesebben elhatárolni a logika és ismeretelmélet kutatási területeit s kimutatta kölcsönös egymásrautaltságukat. Én most ezzel kapcsolatban a tárgyelmélet, logika és ismeretelmélet egymáshoz való viszonyára szeretnék más oldalról is világot vetni s megjelölni azt az utat, amely — szerény véleményem szerint — a polilogizmusból a legbiztosabban kivezet.

A tárgyelmélet és ismeretelmélet összefüggése magától adódik: az ismerésben mint aktusban — akár teremti tárgyát, akár csak utána-képezi — kell valami a tárggyal közös mozzanatnak lennie. Ha az ismerés a tárgyat teremti, akkor a tárgy *tükrözi* az ismerés természetét, ha

az ismerés a tárgyat utánaképezi, akkor az ismerés *követi* a tárgy természetét. Ha most a tárgyat a megismeréstől, mint folyamatától, függetlenül vizsgáljuk, legalapvetőbb mozzanatának azt találjuk, hogy minden más tárgytól el van választva, de ugyanakkor csak a többi dologra vonatkoztatva van értelme. A tárgynak ez az alapmozzanata a viszonymozzanat. Másfelől az ismerés természete is az, hogy a megismerendőt, mint tárgyat, minden más tárgytól elhatárolja, kiemeli, de ugyanakkor a többi tárgyra vonatkoztatja. A lelki életben ez legjellegzetesebben a figyelem és appercepció tényében jut kifejezésre. Az egyikben az elválasztás, a másikban a viszonyítás mozzanata domborodik ki, de mind a kettő mind a két munkát végzi, mert hiszen a figyelem a viszonyítás alapján különít el, s az appercepció is „elkülönítéssel” viszonyítja az új mozzanatot a régiekhez. Általában a megismerésben mindig elkülönítünk, felbontunk, *analizálunk*, hogy azután összetegyünk, *szintetizálunk* s mindezt az elválasztható és összetehető részek egymáshoz való viszonyításával. Így a megismerés lélektani tényének mozzanatai azt mutatják, hogy a megismerésben a viszonymozzanatnak van középponti szerepe, azaz a megismerés lényegében viszonyítás.

Ha a tárgy legalapvetőbb mozzanata a viszony, a megismerése a viszonyítás, újra csak magától következik, hogy a logikának, amely az ismeret és tárgy megegyezésének biztosítékát, vagyis az ismeret *értvényét* kutatja, a legáltalánosabb megfogalmazásban viszonyelméletnek kell lennie. A logisztika is ezt az oldalát ragadja meg a logikumnak, amikor a világot viszonyhálózatba fogva akarja megismerni. Ezt teszi a modern természettudomány is, ezen alapszik az új axiomatika, csak éppen annak a felismerése hiányzik belőle, hogy ez a viszonyhálózat nem önkényes valami — bármily önkényesnek lássék is egyes területeken az axiomatikus felépítés —, hanem a tárgy legáltalánosabb határozmányaiából következik s — mint ahogy azt a logikai realizmus is hangsúlyozza — a valóság természetében gyökerezik. Más szóval azt mondhatnánk, hogy a logikai alapelvek (amelyek egyúttal a tárgy legáltalánosabb határozmányai is) a legalapvetőbb viszonyok kifejezői és így egy *természetes* axiómarendszer *természetes axiómái*, ezzel szemben a logisztika bármely területen alkalmazott axiómái mesterséges logikai alapelvek, amelyek azonban a természetes logikai alapelvekben gyökereznek.

Mihelyt ezeknek a mesterséges logikai alapelveknek a természetes logikai alapelvekhez való viszonyát tisztázzuk, vagyis a különállónak és önkényesnek tetsző logikai rendszereknek egy rendszerben gyökerező voltát egy *legáltalánosabb viszonyelméletben* kimutatjuk, elsimulnak az ellentétek egyfelől a monologizmus és polilogizmus, másfelől a hagyományos logikán alapuló új tiszta logika és a logisztika között, de ugyanakkor egyre több fény derül a tárgy és az ismerés természetére is,

mert a tárgyi és ismerési mozzanatok nem egyebek, mint az érvényességi, vagyis a viszonymozzanatoknak más-más aspektusai.

*Lengyel Lajos.*

\*

A bevezető előadásban a logika tárgyának mibenlétét vizsgáló fejtegetések arra a végső következtetésre vezettek, hogy a logikai összefüggések igazságát csak a valósággal való megegyezés adhatja meg, ezért tehát a logika tulajdonképeni feladata a valóság formai alaphatározmányainak vizsgálata.

Kétségtelen, hogy a logikának valóban ez az egyik legfontosabb feladata. Tagadhatatlan azonban az is, hogy van a logikának egy két- és félezeréves tradíció által szentesített tárgyköre is, és ennek középontjában a fogalom, az ítélet és a következtetés elmélete áll. A valóság viszont tárgyakkból áll, nem pedig fogalmakból, ítéletekből és szillogizmusokból. Ha az adekvát fogalom, az igaz ítélet és a helyes következtetés tartalmilag harmóniában áll is a valóság tárgyainak reális összefüggéseivel, maguk a fogalom, az ítélet és a következtetés mégsem tárgyi formák, hanem gondolkodási formák és maradék nélkül nem is vezethetők vissza tárgyi formákra.

Báró Brandenstein Béla, akinek idevágó tanításait előadásában Lehner dr. úr is követte, világosan látja a logika tárgykörének ezt a kettősségét és a hagyományos logika tárgykörét egy „teorétika” elnevezésű elmélet keretein belül, a tárgyelmélet részét képező és a valóság tárgyainak formai alaphatározmányait vizsgáló logikai formatantól elkülönítve vizsgálja.

Itt valóban két egészen különböző irányú, de egyaránt a logika problémakörének keretein belül eső feladatkörrel állunk szemben. A velünk tárgyként szemben álló valóság önmagában bizonyos alapvető összefüggéseket, logikai formákat mutat, amiket a tárgyelmélet logikai része vizsgál, de ezek felkutatásával a logika feladata még távolról sincsen elintézve és azzal sem intézhető el, hogy a gondolkodásnak egyszerűen alkalmazkodni kell ezekhez a tárgyi formákhoz, mert csak így lehet igaz.

Sőt a gondolkodás három formai alapeleme közül csak az elsőnek említett fogalom lehet az, ahol egyáltalán beszélhetünk a tárgyi formákhoz való alkalmazkodásról. A fogalom ugyanis valóban a tárgy formai vonásainak hálózatát van hivatva visszatükrözni és ezért itt az „adaequatio rei et intellectus” valóban a szó szoros értelmében veendő követelmény. Az ítélet esetében az egyezés a tárgyi valósággal már nem ilyen közvetlen és azt lehet mondani, hogy már csak tartalmi, nem pedig formai is, mint a fogalom esetében volt. Az igaz ítélet ugyanis mindig egy a tárgyban is fennálló viszonyelemet ragad meg és fejez ki, de formája már nem egyezik közvetlenül a tárgyi formával, mert míg



az ítélet, mint önálló logikai egység, fogalmak kapcsolatát állítja, addig a tárgyi valóságban ez a viszony az ítélet alanyának megfelelő tárgy formakapcsolatának egy önállóan elem. A Husserl nyomain járó idealisztikus logika a valóság tárgyi formái és az ítéletformák közötti eltérést úgy igyekezett áthidalni, hogy az ítéletek jelentéstartalmát egy a valóság felett álló és azt meghatározó ideális szférába emelte, az objektív igazságot pedig nem a tárgyi realitásban, hanem ebben a fogalomjelentésekből, tételekből és szillogizmusokból álló idearendszerben kereste. A realiztikus logika helyes megfontolások alapján kapcsolja ki ezt az ideakonstrukciót, amikor a tárgyi igazságra alapozza a logikurnot, de túllőne a célon, ha tagadná a gondolkodás logikai formáinak sajátos jellegét a realitás tárgyi formáival szemben.

A realiztikus felfogású logikusok szembe szokták egymással állítani a tartalmi igazságot és a formális helyességet, ami önmagában még nem volna baj, de azután az utóbbinak, a formális helyességnek valami másodrendű, szinte játékszerű jelleget szeretnek tulajdonítani, olyanformán állítva be a dolgot, hogy a komoly tudományban csak a tartalmi igazság az érdekes, mert ez a tárgyi realitásban gyökerezik, ezáltal pedig eo ipso garantálja a formális helyességet is, míg a tartalmi igazságtól független pusztán formális helyesség önmagában csak szofisztikus látszat-okoskodásokhoz és néhány valóságtól elrugaszkodott matematikai elmélet üres, formalisztikus játszadozásához alkalmas.

Ez a felfogás azonban nem egészen igazságos. A tartalmi igazságnak is és a formális helyességnek is megvan a logikában a maga sajátos területe, ahol egyik sem helyettesítheti a másikat. Kétségtelen ugyanis, hogy az ítélet esetében feltétlen követelmény a tartalmi igazság és ez a megfelelő tárgyi tényállásban gyökerezik, — ebben a realiztikus logika híveinek teljesen igazuk van. Egészen más azonban a helyzet a deduktív következtetésnek az esetében, ahol éppen a formális helyesség az egyetlen követelmény. Persze, nem felejtjük el, hogy minden következtetés ítéletekből áll és ezek az ítéletek önmagukban alá vannak vetve a tartalmi igazság követelményeinek. Bár a tartalmilag nem igaz ítéletekből kiinduló formailag helyes következtetésnek is van tudományos értéke: erre nézve talán elég a matematikában sűrűn használt indirekt bizonyításokra utalni. A tartalmi igazság követelményeinek azonban magára a következtetésre, pl. egy szillogizmusra vonatkozólag még csak értelme sincs, mert hiszen a szillogizmus éppen az ítéletek formális összefüggésein alapul. Természetesen itt „forma“ alatt nem grammatikai, hanem logikai formát kell érteni, ami azt jelenti, hogy a szillogizmus akkor helyes, ha a premisszákat bizonyos logikai feltételeknek megfelelnek. Hiszen tisztán a grammatikai forma alapján helyes lenne az olyan szillogizmus is, mint pl.: „Péter apostol volt, apostol 12 volt, tehát Péter 12 volt“; ilyet azonban a formalisztikus logika sem állít. A szillogizmusok azonban éppúgy, mint azok

a bonyolultabb következtetési formák, amelyek vizsgálatát a logisztika tette lehetővé, formális ítéletösszefüggések, ezért elméletük a tárgyi valóságra való támaszkodás nélkül építhető ki.

Nem tudom egyébként sem osztani az előadó úr aggodalmait arra vonatkozólag, hogy „mi történik, ha a logika tételeit önmagában tekintjük s nem vesszük figyelembe tárgyi vonatkozásait“. Az előadó úr itt arra a hirhedt bizonyításra hivatkozik, melyet Bolzano az igazságok végtelen számára vonatkozólag felhozott. A logikai idealizmusnak ettől az eltévelyedésétől azonban nemcsak a realizmus óvhat meg bennünket. A logisztika például — amely nem realiztikus, de még kevésbé idealisztikus beállítottságú — élesen megkülönbözteti azoktól a tételektől, amelyekben valami tényállást állítunk, azokat, amelyekben csupán saját tételeinkről mondunk valamit. És ezzel máris szemantikai játékká vált Bolzano végtelen „igazságsorozata“. A logisztikára vonatkozólag meg szeretném még jegyezni, hogy ez az elmélet egyáltalán nem áll szükségszerű összefüggésben a logika idealisztikus értelmezésével; a tulajdonképeni logisztikusok közül talán egyedül Ramsey kísérelte meg a logisztika idealisztikus interpretációját, — nem nagy sikerrel — a matematikai logika újabb eredményei — Gödel és Church tételei — pedig egyenesen kizárni látszanak az idealisztikus interpretáció lehetőségét.

A logisztika megemlékezésével azonban elérkeztünk a logika harmadik, a reális tárgyi formák és a gondolkodási formák vizsgálatánál nem kevésbé fontos tárgyköréhez. A tudomány a valóságot nemcsak megismerni igyekszik, hanem feladata az elért ismeretek megrögzítése és állandó formába öntése is, hogy Külpe kifejezésével éljünk, a „Forschung“ mellett a tudománynak éppoly fontos feladata a „Darstellung“ is. Már Bolzano felismeri ennek a feladatnak az önálló jelentőségét, mikor azt mondja, hogy a logika feladata arra tanítani, hogy miképpen kell a megismert igazságot feldolgozni és tankönyvekben előadni, Külpe szerint pedig a logika „Wissenschaft von den allgemeinen Darstellungsmethoden“. Ez a feladatkör nem oldható fel sem a megismerés tárgyának, a realitásnak a logikai vizsgálatában, sem pedig a gondolkodási formák elméletében, mert ezektől függetlenül, sajátos elvei vannak. A logisztika elsősorban ennek a feladatkörnek a megmunkálására van hivatva: a tudományos elméletek kifejezési és rendszerezési formáinak, a tudományos definícióknak és tudományos demonstrációknak a formáit kutatja. Körülbelül az a feladatkör ez, amit Husserl a logika legmagasabb fokozatának, a mathesis universalisnak utal ki: „Theorie der möglichen Theorieformen“.

Ennél a jellegénél fogva természetesen a logisztika csakis azoknak a tudományoknak a formáit vizsgálhatja, amelyeknél a formaprobléma egyáltalán lényeges szerepet játszik, tehát az ú. n. exakt tudományokét, mint a matematika és az elméleti természettudományok. Ezekben van

ugyanis szó arról, hogy a megismert összefüggéseket, ill. jelenségeket szigorúan deduktív felépülésű fogalom- és tételrendszer hálózatába foglaljuk.

Ezen a ponton függ azután össze a logisztika az előadó úr által is említett polilogizmus kérdésével. Különböző elméletformák lehetőségei, különböző szerkezetű és gazdagságú logikai eszközök alkalmazását engedhetjük meg valamely deduktív elméletben. Erre szokták azután azt mondani, hogy például a klasszikus matematika más logikával dolgozik, mint a Brouwer-féle intuicionizmus. Hogy miért van szükség ilyen különböző logikai felépülésű elméletformákra, arra az adott kerektek között még utalni sem tudok, a lényeg azonban az, hogy itt csak különböző logikai struktúrákról, különböző elvek szerint felépített fogalomrendszerekről van szó, amelyek mind egyformán logikusak és egyformán megérthetők a rendes hétköznapi logika számára. Többféle logika lehetőségét a logisztika sem állítja, ennek a lehetősége önellentmondás nélkül egyáltalán nem állítható, mert hiszen, aki állítja és a másféle logikát is logikusnak ismeri el, az ezzel azt is állítja, hogy neki olyan logikája van, amely valamennyi többit megérti és magába foglalja, akkor pedig ez az egyetlen teljes és igazi logika.

\*

Jánosi tanár úrnak a logisztika felett gyakorolt bírálatahoz szeretnék végül néhány megjegyzést hozzáfűzni.

Logisztika név alatt ugyanis két egészen különböző dolgot szoktak érteni. Az egyik egy logikai elmélet, mely a deduktív tudományok logikai módszereit vizsgálja. Ebben az értelemben használtam én is a fentiekben a logisztika szót.

A második értelemben szoktuk érteni alatta egy magát logisztikus neopozitivismusnak nevező filozófiai irányt, amely célul azt tűzte ki, hogy a deduktív tudományok sajátos módszereit a filozófiában is alkalmazza. Ez már nem logikai, hanem filozófiai elmélet, amellyel szemben jogosult az a kritika, amelyet Jánosi tanár úr is alkalmazott. A fentiekben szintén rámutattam arra, hogy a logisztika csak a deduktív tudományok módszertana lehet, ahol olyan eredményeket ért is el, amelyek ma már nélkülözhetetlen elemei a deduktív tudományok logikai elméletének. A filozófia viszont nem deduktív tudomány, legalább is elsősorban nem az, tehát itt valóban elhibázott dolog volna a logisztikai módszereket általános módszertani normáknak tekinteni.

*Pozsonyi Frigyes.*

\*

A logika mai képe, amelyet a bevezető előadás világosan megvont irányvonalakkal rajzolt elénk, igen tanulságosan mutatja a hagyományos logikai probléma- és gondolatállománynak korunk sokfelé

kereső-vizsgáló törekvéseiben való gazdag kibontakozását: éppen a logikai vizsgálódások területén valóban gazdagnak és tartalmasnak mondható a modern filozófia. A logika klasszikus története az európai logikai tradícióban onnan számítható, ahol az észhasználat, a gondolkodás először jelenik meg olyan raffinált okoskodások alakjában, amelyek éppen meglepően raffinált voltukkal a gondolkodás formáit állítják feltűnően előtérbe. Ez Zenon aporétikájában és a szofisták dialektikájában történik meg, mindkét esetben „destruktív“, azaz lerontó céllal, bár nagyon is eltérő szándékkal. Főleg a szofista okoskodást gyűri le saját, de még élesebbre fent és visszafordított fegyvereivel Sokrates dialektikája, amely már határozottan építő célú és Aristoteles kijelentése szerint az indukciót és a definíciót, vagyis két nagyfontosságú logikai formát vezet be az immár tudományos jelleg felé alakított gondolkodásba. Platon dialektikája azután már teljes módszerességgel űzi a gondolkodás formális képzését, Aristoteles pedig a gondolkodás formális szabályainak, rendjének külön és rendszeres vizsgálatával kiépíti magát a logikát, mint a gondolkodás (formális) szabály- és módszertanát: az ő Organonja valóban a gondolkodás olyan szervét, szerszámát mutatja be, amelynek minden helyes gondolkodásban a konkrét gondolattartalommal szemben közömbös, de a gondolkodás helyes menetét és ezzel minden konkrét gondolattartalom helyes elgondolását lényegileg meghatározó szerepe van. A gondolkodásnak ezt a szervét építi tovább a középkori szillogisztika, próbálja egyetemes értelmi feltaláló eszközzé kiszélesíteni Raimundus Lullus, majd jóval tudományosabb elgondolással és immár kimondottan a matematika analógiájára Leibniz; még Kant is egészében megtartja az aristotelesi analitikus logikát, de azt egy ismeretelméleti megfontolások alapján kiépített szintetikus logikával törekszik kiegészíteni.

A szintetikus logikai módszerből azután megint a német idealisták próbálják az egész mindenség értelmi feltalálásának módszerét kifejleszteni; Bolzano viszont a logikai alkotokban a gondolkodástól független létrendet igyekszik megállapítani.

Igy száll át a logika problémakincse nemcsak csorbitatlanul, hanem éppen a XVIII. és XIX. században kibővítve a modern filozófiai gondolkodásra; ez pedig elismeréseméltó elmélyedéssel dolgozza fel. A feldolgozás a dolog természete szerint kétirányú: egyrészt magukat a logikai struktúrákat, az aristotelesi „szervet“ dolgozzák ki tovább, másrészt azt keresik, mi ezeknek a struktúráknak, a logikának az értelme; mindkét probléma valójában belsőleg legszorosabban összefüggő logikai kérdés, mégis megkülönböztethető, és ekkor az első nevezik általában szorosan logikainak, míg a második mintegy a logikum ontologikumára vonatkozik és a logika ontológiájának a tárgya. A logikai struktúrák kidolgozását a modern bölcsélet sok munkása végzi: ide tartozik a „tisztá“ logisztika abban a Pozsonyi Frigyesztől

jól meghatározott értelmében, amely „a deduktív tudományok logikai módszereit vizsgálja“; ez nyilván az ars Lulliana és a leibnizi mathesis universalis, scientia universalis folytatása. Ebbe a körbe való azonban például Pauler törekvése is a szillogisztika, általában a tételviszonyok további kiépítésére; ez inkább a skolasztika hasonló jellegű munkásságának folytatása irányában van. A logikának ebbe a tárgykörébe tartozik a „formális“ struktúrák általános, lényegében kategoriális vizsgálata, valamint másféle, sajátosságukban szintén megvizsgált és felderített struktúráktól való megkülönböztetése; tulajdonképpen idevaló azonban a „különféle logikák“ alkatainak részletes vizsgálata is, mert ez — az előadó úr is hangsúlyozta — valójában éppen az egy logika speciálisan különböző struktúráit deríti fel. Mindezek a vizsgálatok mélyebben megnézve egyesíthetők és végül is a logikai alkatrend minél teljesebb felderítését és másféle alkatrendektől való általános és részletes megkülönböztetését kell eredményezniük.

A logika második problémakörére vonatkozólag is sok értékes fejtegetést és a dolog természetéből várható, jelentősen eltérő felfogásokat is találunk a modern filozófiában. Itt érvényesül a régi nominalizmus modern utódja, a logisztika újpozitivistá irányja, amely a logikában csupán a gondolatok gazdaságos és szabatos kifejezésére alkalmas formanyelvet lát, a köznyelv tudományossá tételét, amelynek segítségével a tárgyakat a velük való bánásra alkalmas jelekkel tudjuk ellátni és e jelek kombinációjával matematikai módra tárgyilag is jelentős eredményekhez jutunk el. Ezen a ponton azután a logikai pozitívizmus könnyen meghaladható, mert lényegében túlmutat önmagán. Hiszen a logikai struktúrák elsősorban nemcsak jelek, hanem magának a gondolkodásnak formái, amelyek azt érvényes megismerésekre képesítik: ez a belátás a logika hagyományosan leggyakoribb és a modern filozófiában is legáltalánosabb értelmezését, a gondolkodás szabálytanaként való felfogását adja; a logikai struktúrák éppen a gondolkodás törvényszerű alakját jelentik. Ez a törvényszerűség azonban olyasmi, ami a gondolkodást megköti, szabályozza, mert éppen ez adja tulajdonképeni értelmességét: hiszen a logikai alkatok önmagukban tiszta jelentésstruktúrák, önmagukban és időtlenül megvan értelmük, amelyet a gondolkodás csak felvesz, amikor ahhoz alkalmazkodik. Ez a belátás immár a Bolzano-szerű „tisztá logikai“ idealizmus-hoz vezet el, amely egyfajta logikai platonizmusként a husserli fenomenológiában és a pauleri tiszta logikában jelentkezik. Amikor azután belátjuk, hogy logikus gondolkodásunk a tárgyi valóságra is érvényes és arról gyakorlatilag alkalmazható ismereteket szerezhet, mert a logikai alkatok éppen a tárgyi valóságnak szintén értelmes alkatát is meghatározzák, továbbá a logikai alkatok fennállásának „helyét“ keresve, belátjuk, hogy az csakis éppen a valóságban lehet, akkor a logikai idealizmus a logikai forma-realizmus felfogásába megy át,

amely a logikumot a valóság értelmes alkatának egyik meghatározó oldalaként ismeri fel. Ez a logikai valóságoldal önelvű, saját értelmén és természetén alapul: ez a megismerés megőrzi a logikai idealizmus értékes belátását. Az önelvű logikai valóságoldal természetesen nemcsak a — gondolható, értelmes — tárgyakkal, hanem a gondolkodó alannal, értelmének és gondolkodásának is meghatározó alkata, valamint az alkalmas gondolat kifejezés jelrendszerében is érvényesül: ezzel egyúttal a logika gondolkodástani, sőt a logikopozitivizmus értékes kifejezéstani szempontja is érvényesül szűk egyoldalúságuk kizárása mellett, és a logikum jelentésének problémája is kielégítő megoldást nyer a modern filozófiában.

A logikával szemben a másik kitérített tárgyat, a modern ismeretelméletet a vita némileg elhanyagolta: már az előadó úr is nagyobb súlyt vetett a logikára, a hozzászólásokból pedig az ismeretelmélet csaknem eltűnt. Lengyel Lajos leginkább ismeretelméleti vonatkozású hozzászólása is egy ismeretelméleti problémára és nem a modern ismeretelméleti tanításokra vonatkozott. Pedig ezek is jelentősek és tanulságosak és a modern logikához hasonlóan sokfélék. Találkozunk mindenekelőtt itt is a pozitivizmus ismeretelméleti fajtáival, amelyek a megismerésben lényegileg a cselekvést előmozdító (pragmatizmus), gazdaságos (ökonimizmus), társadalmilag kialakult és meghatározott (szociologizmus) gondolkodásfolyamatot (pszichologizmus) látnak. Előfordul azután — főleg egyes újkantianus iskolákban — az ismeretelméleti idealizmus: ez a megismerésben lényegileg az észrendnek eszből való megállapítását látja, amelyhez a felfogott valóság igazodik. És azután legtermészetesebben az ismeretelméleti realizmus alakjai jelennek meg, amelyek szerint a megismerés a már előtte meglévő, reális, való tárgy és abszolút vonásainak bizonyos módon és határok között történő felfogása. Ez a realista álláspont magába foglalhatja az ismeretelméleti idealizmusnak azt a belátását, hogy a valóságban — ha nem is épen emberi — egyetemes észrend is érvényesül, amelyet emberi cszünk is bizonyos fokig felismerhet; továbbá teljességgel vallhatja, hogy a valóság és rendjének társadalmilag előmozdított lelki felismerése a cselekvés hathatós támogatója: így egyesíthetők a különféle ismeretelméleti irányok értékes vonásai. A megismerés határára vonatkozó ismeretelméleti kérdésben bizonyos mértékig régi agnoszticista tanok útjait járják az irracionizmus, az alogikai intuicionizmus modern hirdetői, akik a valóságot értelmileg felfoghatatlannak, csupán eleven, erősen érzelmileg meghatározott „látással”, intuícióval megélhetőnek tartják. Ezeknél többet tart valóban megismerhetőnek az a felfogás, amely a logikumnak és racionális megismerésének immár szerepet, bár minimálist, juttat a valóságban: idevaló lényegében Nicolai Hartmann ismerettana. A kantianizmus legtöbb modern iránya az értelmi megismerhetőség határát mestere

nyomán a lehető tapasztalás határáig tolja ki; végül a legelfogulatlanabb, de egyúttal „legvállalkozóbb“ felfogás azt tartja, hogy a megismerésnek neki kell indulni, és majd csak előrehaladása során derülhet ki, meddig terjed. Ez a felfogás nem von meg előzetes határokat, de ilyeneknek a létét nem zárja ki; a tapasztalásból indul el, de egyáltalában nem állítja, hogy azon nem lehet túlhaladni; sőt, ezt a túlhaladást meg is kísérli; az egész valóságot logikummal átszőttnek látja be, de egyrészt elismer az emberi értelmet meghaladó logikumot, másrészt a logikum mellett másféle, alogikus struktúrákkal is meghatározottnak tartja a valóságot; ezeknek megfelelő, logikailag irracionális, de nem általában irracionális felfogóképességet viszont az emberben is felfed, úgy, hogy az alogikus intuitív, vagy a még-érző felfogást korántsem utasítja el, de nem is tartja *egyszerűen irracionálisnak*, azaz minden alapot nélkülözőnek, hanem a maguk módján teljes értékű felfogásfeleségeknak. Ilyen módon a modern bölcsélet ismeretelmélete a sokféle elindulás és irány alapján a megismerés fő problémáira is sokoldalú és igen elmélyített és bölcséletileg fejlett válaszokat tud adni.

*Báró Brandenstein Béla.*

## Metafizika és értékelmélet.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1942 január 13-án.)

Ha nehéz dolog világos képet adni annak a kornak a szellemi áramlatairól, amelynek magunk is gyermekei vagyunk, különösképen fennáll ez a nehézség mai megbeszélésünk tárgykörére vonatkozóan. Metafizika és értékelmélet — e két bölcséleti tudomány egybekapcsolása mély problémákat rejt magában. Nem engedi meg, hogy megelégedjünk az idevágó bölcséleti irányok egyszerű felsorolásával és ismertetésével. A tárgykör nagy terjedelme sem engedi meg a részletes, de éppen a lényegét eltakaró tárgyalást. Be kell érünk azzal, hogy magunk elé állítjuk a jelzett problémakör kibontakozását és a felbukkanó kérdések legjelentősebb megoldási kísérleteit. Törekedni fogunk azonban, hogy az idevágó bölcséleti kérdések belső problematikájáról minél jellegzetesebb képet althassunk magunknak.

Feladatunk megoldása végett két megjegyzést kell előrebocsátanom. Először nagyjából el kell határolnunk azt a területet, amelyen a modern metafizika és értékelmélet mozog. Másodszor röviden rá kell mutatnunk azokra a történeti előzményekre, amelyek a mai helyzetet előkészítették és megmagyarázzák.

A metafizika, mint önálló bölcséleti tudomány, Aristotelesnél jelenik meg. Tárgya a létező önmagában, a maga legegyetemesebb határozmányaiban. A lét végső okait kutatja, alapvető törvényszerűségeit világítja meg és így természetszerűen felöleli azokat a kérdéseket is, amelyek a lét legvégső alapjára, az Abszolútumra vonatkoznak. A „próté filozófia” így egyúttal „episztémé theologiké” az ókor nagy metafizikusánál. Aristoteles elgondolása lényegében megmaradt az egész középkoron, sőt az újkor jelentős részén keresztül is. Leibniz tanítványa, Christian Wolff terjeszti ki a metafizika határait, amikor a lételméleti kérdéseket a metafizika általános részébe, az ontológiába sorolja, a metafizika különleges részében pedig a világról, a lélekről és Istenről szóló problémákat tárgyalja. Ez a felosztás lebeg Kant szeméi előtt is és egészen a legújabb időkig ebben az értelemben beszél metafizikáról a modern filozófia. Korunk bölcselete újabb meglátással gazdagítja a filozófiát, amikor az ontológia körébe utalja a valóságos létet megalapozó, minden dolog legáltalánosabb határozmányait felölelő kérdéseket, míg a metafizika körét a valóságos létező, az egzisztencia körére szűkíti.



A metafizika ősi problematikája mellett az értékrend önálló tudományjellege egészen újabb keletű, bár problémái egyidősek a metafizikával. Már Plátón úgy látta, hogy a valóság, azaz a tapasztalás világa fölött áll az igazi világ, a Jó és a Szép, tehát az értékek világa. Aristoteles az értékeket a létben gyökerezetű, az értékeket a lét transzcendentális tulajdonságainak tartja. Külön értékelméletet nem állított fel, hanem a metafizika keretében tárgyalta az alapvető értékelméleti kérdéseket. Bölcséletének nagy befolyása a nyugati gondolkodás további fejlődésére mindenesetre sokban hozzájárulhatott ahhoz a tényhez, hogy az értékprobléma hosszú évszázadokon keresztül a legbensőbb kapcsolatban maradt a metafizikával.

A metafizika és az értékelmélet elkülönülése Kant filozófiájában gyökerezik. Kant a tiszta ész kritikája nyomán megtagadta a tapasztaláson túl fekvő világ, tehát a metafizikai tárgyak megismerhetőségét. Minden metafizikai megalapozástól függetlenül azonban elfogadta az értékrend objektív érvényét és ennek az értékrendnek a biztosítása végett hajlandó volt a gyakorlati értelem követelményeként a száműzött metafizika alapigazságait is elismerni. Kant bölcséletében tehát már adva van a metafizikumnak és az értékrendnek éles elkülönülése. Kiindulásában ez a kettősség határozza meg korunk metafizikájának és értékelméletének sajátos alakulását is. A Kant utáni bölcséletben az idealizmus rövid ideig tartó fellángolása után a metafizikát majdnem teljesen kiszorította a modern szaktudományos kutatás diadalaitól elvakult pozitivizmus és természettudományos mechanizmus. Az értékébölcsélet minden ágában pedig a múlt század vége felé szinte korlátlanul uralomra jutott az egész értékvilágot lélektani folyamatoknak minősítő pszichologizmus és relativizmus. Ezek a tények szolgáltatják azt a történeti, de egyúttal talán szisztematikus keretet is, amelyben korunk metafizikai és értékelméleti vívódásai elhelyezhetők.

A következőkben először külön-külön ismertetem a metafizikai és értékébölcséleti problémák legmodernebb kibontakozását, hogy azután értekezésem befejező részében újra kiemeljem a szóbanforgó súlyos problémáikat és rámutassak a kibontakozás legvalószínűbb útjára is.

I. Az ember egyetemes világnézeti igényei és a szaktudományok végső megalapozásának követelménye már a múlt század utolsó éveiben metafizikai kísérleteket eredményeztek. A kor pozitív szellemétől áthatva, „induktív“ módszerrel törekedett metafizikai eredményekhez eljutni Eduard von Hartmann és Wilhelm Wundt filozófiája. Ezek a kísérletek azonban *részben* nem tudtak lényegileg újabbat alkotni, mint ami már adva volt a nagy német idealista rendszerek metafizikájában és minden szaktudományos törekvésük mellett is lappangó a priori feltevésekre építettek, *részben* pedig nem jutottak túl a tudományos kérdések enciklopedikus összefoglalásán. Az igazi metafizikai megindulás

első gyökere a természettudomány területén jelentkező önkritika. Filozófiai téren már sokat jelentett H. Poincaré és E. Boutroux kritikája, amely a természettudomány rideg mechanisztikus felfogásával szemben a természeti törvények kontingens voltát hangsúlyozta. Ennél a bölcséleti kiindulásnál azonban sokkal mélyebb hatással voltak a modern fizika eredményei, amelyek magának a fizikának területén vonták kétségbe a mechanisztikus determinizmus egyeduralmát. Éppen a fizikusok soraiban indult meg a folyamat, amely mindinkább megköveteli a természettudományos fogalmak bölcséleti tisztázását (de Broglie, Eddington, Jeans, Planck). Ennek a folyamatnak ismertetése azonban már korunk természetbölcséletének tárgykörébe tartozik. A metafizika jelenségeit figyelő filozófus csak annyit állapíthat meg, hogy a természettudomány ma már nem érzi magát jogosultnak az egész valóság magyarázatára, sőt saját fogalmainak megvilágítására is szívesen fordul a metafizikához.

Újabb lépést jelentett a metafizikai gondolat érvényesülésének területén az a nagysikerű kritika, amelyet különösen Hans Driesch vezetésével harcolt végig a biológia az élet mechanisztikus magyarázó kísérleteivel szemben. Az élet autonómiáját hirdető vitalisztikus álláspont természetszerűen jutott el metafizikai előfeltevésekhez, amikor az életjelenségek magyarázatánál a teleologikus szempontokat hangsúlyozta és az élőlényekben az életjelenségeket egységesítő, az élet benső célját megvalósító életelv, entelechia létezését elfogadta.

Mindezeknél a jelenségeknél mélyebben terelte a bölcséleti gondolkodást a metafizika felé az a problémakör, amelynek középpontján ott áll maga az ember. A pozitívizmus és mechanizmus felfogása nem tudott választ adni az emberi lét és sors soha meg nem szűnő, mindig újra és újra feltörő kérdéseire. Kicsoda az ember? Mi az értelme és mi a célja az ember-létnek? Mi az értelme annak, hogy az ember tudata képes felfogni a létet, az emberre reá súlyosodik a múlt felelősségének és a jövő bizonytalanságának tudata? Mi az oka annak, hogy az embernek nevezett valóság kiemelkedett — a divatos fejlődélmélet nyelvén beszélve — az anorganikus lét és a biológiai vitalitás öntudatlan kábultságából, felküzdötte magát a tudat, az érzés és képzelet létfokára és tudatosította saját létét, mint keserű és megoldhatatlannak látszó problémát? Mi az alapja annak a sokrétegűségnek, a biológiai, ösztönös, szellemi jelenségek egybeszővődésének, amelyik olyan gazdaggá, de egyúttal olyan problematikussá teszi az emberi létet? A pozitívizmus és a mechanizmus, a darwinista fejlődélmélet, a természettudomány elvont gondolkodása, a matematikai formulák kérlelheteretlen pontossága nem felel az ember legmélyebb igényeiből feltörő kérdésekre. Az élet követelte a maga jogait, az elvonással és a teoretikus gondolattal szemben. Így született meg az élet-filozófia. Szélsőséges és egyoldalú, mint minden reakciós gondolat. De mégis alkalmas arra, hogy feltárja a lét elhanyagolt réte-

geit és új problémák felfedezésével egyengesse egy teljesebb és kielégítőbb metafizika útjait.

Az életfilozófia előkészítője két, a metafizikától alapijában véve nagyon távol álló gondolkodó, akiknek hatása azonban felmérhetetlen korunk bölcséleti világképében. Nietzsche és Kierkegard ennek az új gondolkodásnak előhírnökei. Az egyik a patakozó élet, a hatalmi akarás, a jelenvalók szépségének mámoros szeretetétől ihletetten száll szembe minden életlő és életsorvasztó törekvéssel, a másik a magános egyén kétségbeesítő egyedülvalóságában megtagadja az ész mindenhatóságát és az észfölötti, megváltó hitben keresi az emberprobléma megoldását. Három nagy metafizikus táplálkozik ennek az életigénynek szelleméből: Bergson, Klages és Heidegger.

Bergson azt tanítja, hogy a fogalmak merev rendszere megöli az igazi életet. A lét legbensőbb lényege az „élan vital“, a teremtő fejlődés, a szüntelenül előretörő, frissen patakozó életáramlás. Nem az elvont gondolat, hanem az életáramlattal együttérző ösztönös intuíció vezet el a lét forrásaihoz és biztosítja az életprobléma megoldását. Az erkölcs és a vallás területén is nem a megmerevedett társadalmi erkölcs és a sztatikus vallás, hanem az ihletett, a szellemi szeretet sugallaitól magával ragadott zseni képes előrevinni az emberi sorsot. — Klages mélyen tragikus színezetű bölcsellete hasonló ellentétet hangsúlyoz: élet és szellem két egymással ellentétes, egymást pusztító hatalom. A szellem betört az élet világába, leigázta az emberi Én-ben a képek eleven áramában és az ösztönök életfolyamában megnyilatkozó életet. Az emberiség sorsa reménytelen, mert a szellemet az életből kiűzni már nem lehet, a szellem az elvont gondolat és a rideg tett által elpusztítja az életet. Az élet azonban bosszút áll, mert a metafizikai végzet úgy kívánja, hogy az élet halála az életet leigázó szellem halálát is okozza. Az életfilozófia egyoldalúságaival szemben az egzisztenciális filozófia az egész emberi létet, az egzisztenciát törekszik értelmezni. Legjelesebb képviselője, Heidegger azonban szintén megreked az emberlét tragikus reménytelenségének látomásánál. Az emberlét értelmezése nyújtja az egész lét igazi értelmét. Az emberlét vizsgálata végtelenül lesújtó eredményre vezet. Az ember halálra ítélt lény, a lét legmélyebb jellege az időbeliség, az elmúlás. Az emberlét a Semmiből vettetik bele a világba és létének legmélyebb létehetősége a megsemmisülés. A mindennapok embere elmenekül létének irtózatos látomása elől és megkísérli a mindennapok zajában elfeledni a lét megrendítő látomását. Az emberi nagyság abban áll, hogy az ember leszámol létének a halál felé mutató értelmével és bátran, szabadon vállalja a megsemmisülés sorsát.

Bármennyire szélsőségesek is az életfilozófiák és az egzisztenciális filozófia gondolatai, mégis szépen kifejezik azt a mély vágyat, amely a modern ember lelkét áthatja a mindent átfogó, teljes lét értelmezés után. Minden egyes gondolkodónál felbukkan egy-egy olyan gondolat,

amelyik önmaga ugyan nem képes kielégítő választ adni az emberlét nagy kérdéseire, de lényeges alkotóelemül szolgál egy egységes és átfogó jellegű metafizika számára. A valóság minden rétegével számoló szemléletre törekszik korunk egyik legmélyebb gondolkodója, Max Scheler. Nyugtalan szelleme nem engedte meg, hogy gondolatainak egységes és végleges fogalmazást adjon, de talán éppen ezért jelentős indításokat nyújt a modern bölcsélet minden egyes ágában. Metafizikai szempontból igen fontos az az alig százoldalas műve, amelyben az ember helyét és szerepét a mindenségben óhajtja megvilágítani. Éles vonalakkal jellemzi a lét egyes rétegeit és úgy látja, hogy két alapvető erő működik a mindenségben, a szellem és a törekvés (*Geist und Drang*). A kettő nem áll ellenségesen egymással szemben, mint Klages filozófiájában. Egymásra szorulnak, mert a szellem önmagában gyenge, a törekvés önmagában vak és céltalan. A kettő egysége az ember és ez az ember egyúttal a lét teljessége is, akiben a legtekélyesebb fokra emelkednek a lét alkotóelemei. Ez a pantheizmusban kicsendülő metafizika alapvető tévedései ellenére is egyike a modern bölcséleti gondolkodás legtermékenyebb alkotásainak.

Talán egy bölcselő sem közeledik annyi szakszerűséggel és nyugodt körültekintéssel a modern metafizikai problémákhoz, mint Nikolai Hartmann, a legújabb bölcséleti gondolkodás egyik legmélyebben szántó egyénisége. Hartmann mindenekelőtt az ismeretelméleti probléma tisztázását tartja szükségesnek. Az ismeretelméleti idealizmus elutasítása és egy kritikailag megalapozott realizisztikus bölcséleti szemlélet lehetővé teszi számára, hogy újra felvegye a régi filozófia mindig időszzerű, bár az utóbbi évszázadban mesterségesen elnyomott problémáit. Az ontológia alapvetését tárgyaló munkájának bevezetésében kimutatja, hogy minden egyes tudomány szükségképpen metafizikai kérdésekbe torkollik. A végső alapok, a tudomány tárgyának létmódjai metafizikai választ követelnek. A metafizikai kérdéseket azonban nem tartja megoldhatóknak. Ezek irracionális jellegűek, tehát az ész által meg nem közelíthetők. Lehetséges azonban oly ontológiai tudomány, amely a metafizikai tárgyakban valami módon megtalálható mozzanatokkal: a lét, a létmódok, a lét kategóriáinak kérdéseivel foglalkozik. Nem azonos a régi ontológiával, mert szigorúan a tényekhez ragaszkodik, de azért képes a dolgok mélyebb alapjainak feltárására. Ennek az ontológiának bemutatása messze túlbaladná kitűzött célunkat. Csak arra akarunk rámutatni, hogy Hartmann metafizikaellenes magatartása érdekes tünete korunk szkeptikus lelkületének, ontológiai kísérlete azonban világosan mutatja, hogy alapjában valamilyen formában mégis csak az ősi metafizika igényei jelentkeznek bölcséletében. Igen értékes eredményeket találunk Hartmannnak a szellemi lét fokozatait vizsgáló nagy munkájában, ahol végeredményképpen mégis csak a metafizika egyik igen fontos problémakörére mutat rá.

Végül a modern szellemű bölcséleti irányok közül meg kell említenünk Pauler Ákos és Brandenstein Béla metafizikáját. Mindaketten elismerik az aristoteleszi hagyomány jogosultságát, bár egészen önállóan alakítják a metafizikai problémák megoldását. Fő érdemük az a biztos, nyugodt bátorság, mellyel szembe mernek nézni a legmélyebb kérdésekkel, hiszik, hogy a lét problémái nem megoldhatatlan rejtélyek, még ha nem is vagyunk képesek minden kérdést egy csapásra maradék nélkül megoldani. A lét rétegeinek sokoldalú megvilágítása, a szellemi létréteg elismerése és fensőbbségének hangsúlyozása emelkedett helyet biztosít e két bölcselőnek korunk bizonytalan bölcséleti kísérletei között.

II. A metafizikai irányok ismertetésénél szándékosan szorítottuk háttérbe az érték-bölcséleti problémákat, hogy annál világosabban állíthassuk magunk elé a modern kor sajátos értékelméleti elgondolásait. Az értékfilozófia tulajdonképpen a kanti bölcsélet gyökerein bontakozott ki mai modern formájában. Az újkantiánus bölcsélet badeni iskolája hirdette először a valóságtól független értékrend fennállását. Ismeretelméletileg megmaradt ugyan az idealizmus álláspontján, de belátta, hogyha a valóságot az értelem elkotásának is tartja, a kultúrtudományok jelenségei a tudattól független mozzanat, az értékrend felé mutatnak. Windelband a tudományelméleti szempontok tisztázása és az alapvető gondolatok felfedezése körül szerzett érdemeket, Rickert pedig részletesen és rendszeresen kidolgozta a kantiánus értékelméletet. A kultúra minden területén felkutatja az értékeket és azután megállapítja, hogy tartalmaz-e az értékrend szüntelenül változó és így rendszerbe nem foglalható. Azonban formailag felfedezhetők bizonyos általános értéktulajdonságok, mint pl. a befejezettség és ezeknek alapján rajzolja meg Rickert azt a rendszert, amely a kultúra fejlődése közben is szüntelenül keretül szolgálhat az értékeknek.

Az újkantiánus előfeltevésektől a modern fenomenológiai irány két nagy képviselője, a már említett Scheler és Hartmann mentesítették az érték-bölcséletet. Egyik sem do'gozott ki önálló értékfilozófiát. Elméletük elsősorban az etika területére vonatkozik. Itt azonban az értékelmélet számára igen jelentős eredményeket nyújtanak. Mindaketten hangsúlyozzák az értékrend objektív érvényességét. Az értékeket nem a posteriori ismerjük meg, hanem a fenomenológiai megláttatás és rámutatás tárja fel előttünk az a priori fennálló értékrendet. Scheler igen alaposan tárgyalja az értékrend megismerésének módjait, míg Hartmann az értékek egyes csoportjait mély valóságérzéssel elemzi. Kutatásaik nyomán kibontakozik az értékek sajátos világa. Megismerjük az értékek polaritásának tételét, mélyenszántó gondolatokat kapunk az értékek hierarchiájára vonatkozóan. Scheler az emberi személyiség és szabadság problémáit világítja meg, Hartmann etikája szintén nagy körültekintéssel tárgyalja a szabadság sokat vitatott kérdését. Hartmann igen értékes etikájának, úgy gondoljuk, van egy nem igazolható törése. Hartmann az

erkölcs előfeltételének tartja az Abszolútum tagadását. Az Abszolútumban ugyanis minden érték megvalósult. Az erkölcs feladata az érték-megvalósítás. Ha tehát van Abszolútum, akkor felesleges az erkölcs, mert benne már minden érték megtalálható volna.

III. Végül utalnom kell mind a metafizika, mind az értékelmélet szempontjából korunknak egy mindig jobban megerősödő bölcséleti mozgalmára, az újszolasztikára és különösen ennek szenttamási nyomokon járó irányaira. Az újszolasztika beleilleszkedik az aristoteleszi-thomista hagyományba, de nem akar ennek szolgai követője lenni. Következésképpen végiggondolja azokat a kritikus megjegyzéseket, amelyekkel a modern bölcsélet illetve a korábbi filozófiát. Tekintetét kitarja a szaktudományokban felmerülő teljes valóság iránt és úgy érzi, legfőbb hivatása az, hogy a modern gondolkodás zűrzavarában a régi gondolatokat friss köntösbe öltöztetve megfeleljen a modern kor bölcséleti igényeinek. Ezek a bölcséleti igények kétségtelenül három tulajdonságot árulnak el: az objektív igazság igényét, a valóság tudatonkívüli létének elismerését, a szellemi létrend elfogadását. Az újszolasztika mindahárom követelménynek megfelel. Ezért úgy hisszük, hogy még nagy szerepe lesz a jövő fejlődés kialakításában. Egyik legsikerültebb, bár részleteiben vitatható kísérlet skolasztikus hagyomány és modern gondolkodás egybekapcsolására Schütz A. bölcselate.

Ebben a szellemben szeretnék befejezőképpen néhány gondolatban állásfoglalni ennek a nagyon is vázlatos összefoglalásnak alapvető problémájával, a lét és érték kérdésével szemben. Kétségtelen, hogy az elfogulatlan fenomenológiai szemlélet bátran megkülönböztetheti a létrendet és értékrendet, jellemezheti mindakettőt és felfedezheti alapvető kategóriáikat. Kérdés azonban, hogy végeredményképpen a két létrend nem kapcsolódik-e össze mégis valamilyen mélyebb, belső kapocs által, mint azt az — alapjában véve mégis csak kanti hagyományban gyökerező — modern értékelmélet elárulja. Erre a kérdésre habozás nélkül igennel felelek. Az értékrend, véleményem szerint, a metafizikumban, vagy ha jobban tetszik, az ontologikumban gyökerezik, a nélkül, hogy ezáltal sajátos fennállását, abszolút mivoltát bármily veszély is fenyegetné. Ezt végeredményképpen élete végén világosan látta Pauler Ákos is, amikor az értékrendet az Abszolútumra vezette vissza. Még világosabb ez a felfogás Brandensteinnél, aki szerint minden annyiban értékes, amennyiben valóságos. A lét és érték összefüggésének problémája így hangzik: ha azt mondom, hogy a lét az érték alapja, akkor relatívvá teszem az értéket, hiszen a valóság változó és mulandó, az érték pedig feltevésünk szerint állandó. Ha viszont azt mondom, hogy a valóság az önálló érték által válik értékessé, akkor fel kell tételeznem egy „levegőben lebegő” értéktartományt, amelynek létmódját nem igen tudom megragadni. Úgy gondolom, hogy ez az ellentét feloldódik, ha elfogadjuk minden igazi bölcsélet végső eredményét, hogy minden lét és minden

érték gyökere az Abszolútum. Az Abszolútum a lét és az érték abszolút egysége. A valóság annyiban van, amennyiben részesedik az Abszolútum létében, természetesen véges és analóg módon. A létben való részesedés következtében a relatív létező részesedik az Abszolútum értékrendi tulajdonságaiban, az igazságban, a jószágban, a szépségben. Ennek a részesedésnek módjai a lét rendjében a lényegek, az értékek rendjében a különböző kultúrterületeken megvalósuló értékek. Ezek az abszolút létben gyökereznek, érvényesek függetlenül a tényleges létezőktől és az emberi elgondolástól, azonban, mint ilyenek, nem léteznek függetlenül az abszolút létől. Számunkra az egyetemes fogalmakban adódnak, amelyeket abból az értékes valóságból merítünk, amely az emberi gondolkodás számára az Abszolútum léttartalmát és el nem múló értékét kinyilatkoztatja. Ennek a lét- és értékrendnek leírásában igen nagy szolgálatot tett a modern fenomenológiai értékelmélet és metafizika. Eredményei azonban bölcséleti megalapozás nélkül maradnak, ha tételeiket nem foglalkoztatjuk egybe: az Abszolútumban gyökerező metafizikai elgondolásban.

Zemplén György.

#### Hozzászólások.

Előadónk két tudomány: a metafizika és az értékelmélet viszonyát tisztázandó, belemerült e két tudomány multjába. Elismerem, hogy az érték *problémája* régi, több ezer éves, az értékelmélet azonban nagyon is fiatal, alig több száz évesnél s így korbelileg nagyon is heterogén tudományokat hasonlítunk össze; mely egybevetés az értékelmélet számára nem lehet különösképp kedvező. Helyesebb eljárás lett volna először a létező és az érték *fogalmát* tisztázni, mégha e'égge elterjedt szokás is az, hogy valaminek a *lényegét* nem tisztázzák, hanem a multba merülve, azt kérdezik: mi *volt*. Így nem juthatunk igazában előre. Az értékelmélet a mult perspektívájának alkalmazásával már azáltal is kedvezőtlen helyzetbe kerül, hogy elfeledjük annak mai forrongó voltát, de egyben ifjú lendületét; *non rem, sed spes*, — nem azt kellene néznünk, mi *volt* az értékelmélet, és *ma* micsoda, hanem inkább azt hogy mi *várható* tőle. Azt hiszem, inkább új perspektívákat kellene megnyitnunk, amelyekre eddigi, rövid fejlődése is feljogosíthat bennünket. Hiszen tagadhatatlan, hogy az értékelmélet máris üdvös hatást gyakorolt. Alighogy megszűntetett, máris szemben állott 1. egy természettudományi ízü, *pozitivist* kauzalizmus — éppen népszerű — áramlatával. 2. Új utakat nyitott egy *szellemtudományi* megismerésmódnak. 3. Az emberi felelősség új formáját — az axiológiai felelősséget — alapozta meg. Köztudattá emelte, hogy kiki felelős azért, hogy a mi világunk — mely pozitivist szemszögből pusztán „adottság” — egyre értékesebbé *téte*ssek. 4. Így *tudunk* is kell azt, hogy *mik* az igazolható értékek (megismerésbeli felelősség). 5. Termékeny öntudatosságot adott egy régi veretű tudománynak: a történelemnek, melynek megmutatta, hogy mi az igazi, módsze-

res alapkiindulása stb. Lényegében az egész XIX. századi kultúrfejlődésnek sajátos szint és jelleget adott az értékelmélet.

Kérdésünk kortól független eleme a kérdés: *mi* az értéknek az ontológiával egyáltalán kapcsolatba hozható fogalmazása? Erre nézve talán rövid, vázlatos hozzászólásban is mondhatunk valamit. Széltében beszélünk értékek *valósításáról*, bárha tudjuk, létező és érték külön síkban vannak: a valóság *létezik*, az érték fennállása *nem* a létezés. Új terminológiában próbáljuk e különös viszonykérdést kifejezni a mi térbeliséghez szokott nyelvünkön.

Az érték *irány*fogalom. Az érték nem a valóságnak, a létezőnek valamely *része*, sem leolvasható *tulajdonsága*, hanem „pozitív irányminőség“, az értéktelen vagy értékellenes pedig negatív irányminőség. Ez alapon érthetőbb lesz a szokásos szóhasználat: „érték-valósítás“, s láthatóbb ennek a revizionálандósága is. Sohasem *értéket* valósítunk meg, mert ez lehetetlen, hanem érték *irányában* valósítunk meg valamit, azaz a valóság struktúráját megváltoztatjuk valaminő „irányban“. Hasonlóképp zavaros elgondolás az értéket „valahol“ elképzelni, azt véelve, hogy a magas vagy önértékek tőlünk „végtelen távol vannak“, úgyhogy — mint mondják — ahhoz az értékhez „csak közelíthetünk“. Az érték nincs sehol, mert kívül áll a hely fogalmán. Viszont „végtelen“ lehet egy *feladat* valaminő *irányban*. Az érték irányfogalmi voltára nézve jellemző lehet egy lélektani tényállás. Ha azt gondoljuk, hogy az érték a valósághoz, a létezőhöz van fűzve, és ez a létező vagy értékes, vagy nem, illetve többé-kevésbé értékes, akkor arra is kell gondolnunk, hogy csak a reális *cselekvés* lehet értékes. Holott pillanatnyi reflexió is rávezet arra, hogy egy pusztá szándék, mely a valósítás kezdeti stádiumába sem jutott bele, sőt oly szándék, amely *tartózkodik* a cselekvéstől, lehet értékes, vagy értéktelen. Szándék az akció felfüggesztésével nem más, mint tiszta irányulás. Itt jól lehet látni, hogy az értékfogalom mennyire szorosan simul az *irány* fogalmához, nem pedig létezőknek tulajdonságához, állapotához stb. Ugyancsak az irány fogalmához vezet az érték-polaritás kérdése is: voltaképp nem *ellentét* van egy pozitív értéknek, hanem lehet (az egész vonalon, az összes értékfajokban) ellentétes *irány*, mint ahogy egy vonalon mindig lehet két irányban haladni. Az akarat aktusában pedig szó van mindig „*irányvételről*“. Az *érték-eszme*, mely tudatunkban megjelenik, *irányító* jellegű gondolat stb. Ime, az értékelméletnek ezen gyökérkérdéseit közelebbről megnézve, világosabb problémafeltevésekre juthatunk és — ezzel világosabb lesz az érték és a valóság *viszonya* is.

Bár nem szándékozom a multba visszanézni, én sem tudom megelőzni Kant kritikáját, mert az értékelméletben lappangó rossz előfeltevések szinte mind tőle erednek. Neokantiánus körökben ma is uralkodó és észrevétlen feltevés szerint a való világ valaminő rideg, *értéküres*, „*csak-létező*“. Ezt nem fogadhatjuk el; a világ többé-kevésbé *bír* pozi-



tív, vagy negatív iránytartalommal, bár néhol értékközömbös, néhol értékellenes is. A kanti feltevés összefügg formalisztikus (elvi) rigorizmusával; lélektanilag érthető. Fichtével szólva, a világ csak úgy lehet „Material unserer Pflicht“, ha annak erkölcsi erő kifejtésünk értékeket *adhat*. Eppen azért, *hogy* adhasson, fel kell a gondolkodónak more Kantiano *tennie*, hogy a világ önmagában értéküres. Erkölcsi beavatkozás híján a világ általában kietlen, értéktelen. Ezt azonban nem is próbálták meg igazolni. További hiba: az *értékadó* beavatkozás csak *mesterséges* aktus lehet, az igaz, jó és szép csak egy artificializmuson keresztül érvényesülhet. Ez azonban furcsa következményekre vezethet, pl. „szép“ lehet egy emberlétesítette park, de az embertől nem érintett természet nem lehet szép. Ez tudjuk, nincs így. Az artificializmus révén az érték-elmélet beletolódik a kultúrfilozófiába, holott ez szűkebb terület.

Az is helytelen, ha derűre-borúra „értékfordozóról“ beszélünk. Ez jelenti annak a feltevését, hogy ugyanaz a valóság, mely értékfordozó, az értéknek mintegy a terhét le is tudja vetni. Az érték és hordozója nincs összeforrvá, a kapcsolat csak esetleges. Ezzel ismét téves problémafeltevéseknek új útja nyílik meg. Helyesebbnek látszik előttünk a következő kiindulás.

Az érték és a létező egymásra utaltak: a létező annak érték-reirányulása *előmozdítja*, értékellenessége a *megsemmisülés felé* vezeti. Alapkiindulásunk ez: 1. a létező, önmagában nem értéküres, hanem pozitív, vagy negatív irányminőséggel *btr*; 2. a pozitív irányminőség emberi beavatkozással *emelhető*, s itt maga az ember is választás előtt áll, hogy milyenné tegye — önmagát. Ez szép, mert *felelősségvállalásra késztet* épp a kanti „érzeti etikában“. Ott ugyanis, ahol a lélek még csak indul valamerre: t. i. a potenciális motívum-csírák (érzet) világában van, máris felelős azért, hogy az én „axióm magatartása“ (érték irányában nézése) bensőséges-e. Maga az értékelmélet is előmozdította *önmagunkért való felelősségünk* érzését (perszonális önfelelősség).

Ez rávezet az *értékérvzés* problémájára is. Az ember a maga természetében *sem* értéküres, hanem van többé-kevésbé egészséges iránytartalma. A benne rejlő pozitív irányminőség érzése „felszólítást“ jelent: erre menj! (lásd a lelkiismeret kérdését). Az értékes cselekvés nemcsak épp egy tudott erkölcsi norma *követése*, nemcsak mesterséges önbeállítást, hanem lehet merőben természetes is. Az értékérvzés is természetesen revelálódik. Schütz Antal írja: „Nézd meg jól, merülj el lelkeddel [értékérvzésnek] értelmébe és előbb-utóbb fölgyullad előtted az értékesség, anélkül, hogy más meggondolást kellene végezh vinned. Az *érték önfényével világít*, azaz autonóm“.

Köztudatunkban is szerepel egy homályos belátás: 1. létező és érték nem divergensnek, hanem találkoznak, a természet útja lehet egyben az érték útja is. 2. Az értékes létező inkább fennmarad, mint az *értékellenes* létező: ez utóbbi 1. a senyvedés, 2. a romlás, 3. a pusztulás

állapotába jut. Ilyen problémákat kellene, úgy hisszük, felszínre hozni kérdésünkben. Sokezer éves történelmünk is arra mutat, hogy értékelenség alapján tönkre *kell* jutnia az emberiségnek. Ideje letennünk arról a tévhitről, hogy a „puszta“ létezéshez képest az érték valaminő esetleges *hozzátétel*. Ellenkezőleg: az érték a világ *konstitúciójában* — ha nem is kellő teljességében — benne van. Végül is mindezekből a csak érintett gyökérkérdésekből az hangsúlyozódik ki, hogy az ontológia és az értékelmélet bensőleg *összetartoznak*.

Mégse mondjuk azt, hogy most már igyekezzünk minél előbb összebogozni a két tudományt. Ez az álláspont azonban csak gyakorlati indokra hivatkozik: az értékelmélet nagyon ifjú tudomány, gyenge palánta, a metafizika pedig óriáslombú fa. Nem volna ma célszerű, ha követelnők, hogy az értékelmélet gyenge palántáját egy óriásfa lombzata alá ültessük át, mely elfogná előle a szabadság éltető napfényét. *A továbbra is szabad növéstre mai értékelméletünk sokáig nagyon rászorul.*

Dékány István.

Hozzászólásomban azokhoz a fejtegetésekhez kapcsolódom, amelyekben az előadó úr előadása legvégén a lét és az érték „mélyebb kapcsolat“ról beszél és amely szerinte a metafizikumban keresendő. Az előadó úr e kérdésnek csak igen kevés helyet biztosíthatott és valószínűleg ezért van, hogy állásfoglalását és tételét nem voltam képes teljesen és minden bizonytalanság kiküszöbölésével megragadni. Minthogy azonban a mai vitaest tárgyának épp az a legmélyebb problémája, hogy milyen kapcsolat áll fenn a lét és az érték, illetve a metafizika és az értékelmélet között, talán nem lesz hálátlan vállalkozás, ha én épp ezt a problémát teszem kissé tüzetesebb vizsgálat tárgyává.

A lét és az érték kapcsolatának kérdésénél két szélsőséges felfogás veszélye fenyeget. Az egyik a teljes *dualizmus*, a másik a teljes *monizmus*. Az abszolút *dualizmus* teljesen kiüresíti a létet az értékességtől és azért a valóságot két különálló birodalomra osztja: a lét és az érték, a létezés és az érvényesség birodalmaira. Platon óta tudjuk, hogy az ilyen radikális dualizmus sohasem találja meg többé a kapcsolatot e két birodalom között. Az *abszolút monizmus* viszont az értéket teljesen a létben akarja feloldani és ezzel az értéket következetesen tagadásba venni, legjobb esetben az értéknek csak valamilyen híg „relációs létet“ biztosítani. Mindkét felfogás képtelen arra, hogy a valóságos problémákat megoldja. Minthogy pedig minden „dialektikus“-nak mondott megoldás a metafizika területén csupán álmegoldás, igazi megoldás hiányának álcázása; igazi megoldás csak abban az irányban kereshető, amely a létet és az értéket egy magasabb szintézisben úgy tudja egybekapcsolni, hogy ezzel sem az egyik, sem a másik mozzanat rövideget nem szenved.

A kielégítő megoldás előfeltétele azonban olyan *valóságmozzanatoknak*, illetőleg az ezekkel kapcsolatos olyan *fogalmaknak* a tisztázása, amelyek a filozófia legnehezebb, legalapvetőbb fogalmait alkotják.

Az első előfeltétel magának a *valóságnak*, az *ens*-nek, a *Sein*-nak a fogalma, ill. e fogalomnak teljes, nem pedig megcsonkított tartalma. A fentemlített dualizmus sohasem jutott el a valóság e teljes megragadásához; a dualizmus valóságfogalma mindig *pozitivistá*, tehát kiüresített. Ezzel szemben a skolasztikus bölcseletnek egyik legnagyobb érdeme az, hogy magragadta az *ens* *analóg* voltának a mozzanatát és ezt a sokszoros analógiát nagy gonddal ki is dolgozta. Ezt a nagy érdemét a bölcselet története soha el nem tagadhatja, bár a modern filozófiák — igen nagy kárukra — az így feltárt nagy értékeket nem tudják hasznosítani. Az *ens* analógiás volta jelenti az e fogalommal kifejezett tartalomnak azt a sajátos *tömörségét*, amelynek folytán olyan mozzanatokat tartalmaz, amelyek a legteljesebb módon átjárják egymást, sőt *lényegi egységet* alkotnak. Az emberi ész kénytelen ugyan szétbontani e mozzanatoknak lényegi egységét; de ez a szétbontás, ha helyesen történt, mindig csakis *praecisio imperfecta*, azaz csak úgy emelheti ki az egyik mozzanatot, hogy az összes többi mozzanatot is „*implicite*“ állítania kell. Minden más szétbontás hamis. A skolasztika ezeket a lényegi egységet alkotó mozzanatokokat az *ens* „*transzcendentálé*“-inak nevezi; a legnevezetesebbek az *unum*, *verum*, *bonum*.

E legnehezebb filozófiai tételek ilyen futó érintése természetesen nem szolgálhatja azok teljes megértését, sőt sokszoros félreértésre adhat alkalmat. Mindez azonban semmit sem változtat azon a tényálláson, hogy a lét és az érték kapcsolatának problémája a lét analógiás voltának tétele nélkül meg nem oldható, hanem szükségképpen az említett dualizmushoz vagy monizmushoz vezet. Mert csak az *ens* analógiája akadályozza meg a lét és az érték radikális szétválasztását, ill. a lét és az érték radikális azonosítását és ezzel az érték teljes feloldását a létbe. Az értéknek igenis, mint sajátos mozzanatnak, van *sajátos tartalma*; de mégis úgy, hogy mint a létnek benső meghatározottsága, ebből a *létből rezultál*. Nemcsak ténylegesen, vagy ha tetszik, szükségszerűen alkot a lét és az érték létezési egységet, hanem ezen messze túlmenően, lényegi egységbe kapcsolódnak össze, lényegileg *homogének*, a nélkül, hogy ezzel egymást kölcsönösen feloldanak. A lét és az érték e lényegi kapcsolata tehát nem az *Abszolútum* ban történik, ahogy azt Schütz professzor<sup>1</sup> egyes — valószínűleg részünkről tévesen értelmezett — kifejezései alapján gondolni lehetne, hanem igenis magában a létben, minden létben.

A létnek és az értéknek az analógiás létben történő ez összekapcsolása után a következő nehéz lépés az érték *sajátos*, tehát az értéket

<sup>1</sup> L. Schütz *Antal*: A Bölcselet Elemei.<sup>2</sup> 1940, 384. és köv. old.

minden mástól megkülönböztető *tartalmának* megállapításához vezet. Ezt a feladatot az nehezíti meg, hogy a megoldása újra két igen nehezen megragadható léti mozzanat tisztázását tételezi fel. Az első ilyen léti mozzanat a *reláció*, a vonatkozás. A filozófia történetének ismerője tudja, hogy megint csak a skolasztika az, amely, különböző teológiai indítások miatt is, ezen a téren hatalmasat alkotott. A jelen problémánál azonban nem a ma általánosan ismert relációtan okoz különös nehézséget, hanem a relációnak egyik sajátos faja, amely csakis a lét analógiájával kapcsolatban merül fel. Az ú. n. *predikamentális*, azaz kategóriás relációkkal — tehát azokkal, amelyeket a modern filozófia is ismer — most ugyanis nincs dolgunk. Hanem a lét analógiájában szereplő transzcendentális létmozzanatok korrelatívumaképpen itt a *transzcendentális reláció* fogalmi megragadása a döntő. A transzcendentális reláció ugyanis, szemben a predikamentálissal, magának a létnek a *belső* struktúrájában gyökerezik, annyira, hogy a léttel magával lényegi egységgé forr össze. A léteit belülről határozza meg és azért a lét legbensőbb *konstitúciójává* lesz. A praedikamentális relációval szemben, a transzcendentális reláció a vonatkozási terminusnak csakis a *lehetőséget* követeli meg, nem pedig a valóságos létezését. Olyan sajátos „vonatkozás” ez, melyet csakis a filozófiai nyelvünk törekenysége miatt nevezünk annak. Létezését azonban senki kétségbe nem vonhatja, aki a lét analógiájának tételét megértette. Fontossága pedig a mi problémánk szempontjából kitűnik azonnal, ha figyelembe vesszük, hogy csakis a transzcendentális reláció segítségével oldható meg az értékelméletnek legparadoxabb tételpárja, amelyet gr. Révay József<sup>2</sup> ekkép fogalmazott meg: „Az ami kell, nincs — az kell, ami van”.

Az érték fenomenológiája ugyanis eléggé tisztázta, hogy az érték fogalmával a legszorosabb kapcsolatban van az *értékelő*, az *értékelés* és a *cél* fogalma. Ismeretes az is, hogy épp ez a pont az, ahol az egyes értékelméletek soha többé össze nem találkozó utakra lépnek. Mert az egyik végletes megoldás az értéket *vonatkozássá* üresíti ki, következőleg a relativizmusban és szubjektivizmusban végzi; míg a másik hasonlóképpen végletes megoldás az értékben *abszolút* materiális kvalitást lát és vagy a lét és érték monizmusánál köt ki, vagy pedig — és ma ez a gyakoribb megoldás — a lét és az érték közé áthidalhatatlan szakadékot állít, az értéket hiposztazialja egy különálló világban.

A második nehézség, az *értékesség* és a *tökéletesség* nehéz szétválaszthatóságában rejlik. E nehézség oka abban van, hogy visszautal a létnek olyan két mozzanatához, amely teljesen átjárja egymást és azért az a veszély áll fenn, hogy az egyiket feloldjuk a másikban. E két léti mozzanat: a *sztatikus* és *dinamikus* lét, amely a valóságban

<sup>2</sup> Révay József gr.: *Az erkölcs dialektikája*, 1940, 7. és 10. lap. Révay a „dialektikus” megoldásban hisz.

mégis *egyetlen* lényegi egység. Nem más ez, mind a már *Aristoteles*-től meglátott, bár sok tekintetben nem szerencsésen felállított és megoldott *actus* és *potencia* létmozzanat-előfeltétele. Most még csak meg sem kísérelhetjük; hogy a lét metafizikájának itt feltáruló mélységeibe belépünk. A mostani összefüggésben csak azt emeljük ki, hogy a *tökéletesség* fogalma teljesen a lét sztatikus körében marad meg és ezért abszolút, míg az *érték* a lét dinamikus mozzanatához is kapcsolódik. A dinamikus mozzanat azonban benső természeténél fogva az oda-rendeltség, a „megvalósulás mint folyamat” és ezzel a *törekvés*hez való kapcsoltság további mozzanatait követeli meg. Minthogy azonban a lét sztatikus és dinamikus mozzanata szétválaszthatatlan léti egység, azért az érték sem nem abszolút, sem pedig nem vonatkozásbeli, hanem lényegénél fogva mindkettőt egyesíti magában, és pedig elválaszthatatlanul.

Csakis ebben az összefüggésben oldható meg az értékelmélet harmadik nagy problémája, az *érték* és a *cél* viszonya egymáshoz. Ezt a problémát most nem részletezhetjük. Csak annak a megállapítására szorítkozunk, hogy a fenti tételekből kifolyólag az aprioritás az értéket illeti és nem a célt; az érték fundálja a célt és nem fordítva. Tehát a *teleológia* a szekunder és az *érték* a primér mozzanat.

E szerény hozzászólással csak az volt a célom, hogy rámutassak azokra a mélyenfekvő léti alapokra, amelyekhez fáradságosan le kell ásni, ha a lét és az érték kapcsolatának problémáját meg akarjuk oldani. De ezt a szinte emberfeletti fáradságot mindenkinek vállalnia kell, aki átérzi a ma felvetett probléma óriási jelentőségét. Mert nem kevesebről volt ma szó, mint az *erkölcs* utolsó alapjairól. Már pedig az erkölcs az emberiség egyedüli sorsdöntő ügye. Következésképpen az erkölcsöt érintő problémák nem akadémikus jelentőségűek többé, hanem az emberiség egzisztenciális érdekeihez nyúlnak le. Innen a nagy felelősség, amelyet átérezni kötelessége mindenkinek, aki e problémákhoz közelít.

Jánosi József.

\*

Az előadó úr értékes problémátörténeti keretben vázolta fel előtünk a metafizika történeti fejlődését és modern problémáinak kialakulását. Az általa megadott irányvonalak azonban — azt hiszem — továbbbúhíthatók, amikor is a metafizika, valamint a körében elhelyezkedő tudományok mai helyzetét közelebbről vehetjük szemügyre.

Mint hallottuk, korunk bölcselete a „valóságos létet megalapozó, minden dolog legáltalánosabb határozmányait felölelő kérdéseket” az ontológia — vagyis az általános lételemélet — illetékessége alá utalja, „míg a metafizika körét a valóságos létező egzisztencia körére szűkíti”. Ezen a téren pedig — szemben Christian Wolff programjával — fő problémái: a *világ*, a *lélek* (vagy még speciálisabban az *ember*) és a *szellem*. Ezeknek a kérdéseknek tárgyalására azonban ma már szűkek a

metafizika keretei. A szaktudományok kutatási területe annyira kiszélesedett, a természettel, az emberrel és a szellem műveivel foglalkozó tudományok oly sok és a végső alapok szempontjából is lényeges megismerésre tettek szert, hogy számbavételük, részleteredményeikbe való elmélyedés nélkül az alapjaikra és a sajátyszerű vizsgálati tárgyukra vonatkozó bölcséleti kutatás a levegőben lógna. Így a valóságos létező különféle fajainak megfelelően három bölcséleti tudományról beszélhetünk, amelyek sajátyszerű helyzetet foglalnak el a szaktudományok és a tiszta filozófia, vagy szorosabban: a metafizika között. Ezek az emberen kívüli *világ*, azaz a természet végső kérdéseit nyomozó (modern) *természetfilozófia*, az *ember* sajátyszerű létezését kutató *bölcséleti antropológia* és a szellem bölcséleti kérdéseivel foglalkozó *kultúrfilozófia*. Ha a filozófia oldaláról közeledünk feléjük, alkalmazott metafizikai diszciplínáknak nevezhetjük ezeket.

Az említett három filozófiai tudományág közül a természetfilozófia a modern természettudomány önvizsgálatának terméke, a kultúrfilozófia a szellemtudományok módszertani öneszméletéből született meg; a bölcséleti embertan pedig az életfilozófia megcsillapodottabb, józanabb, szürkébb és egyszersmind „tudományosabb” testvére. Mindkettő a modern ember életet és önmagát kereső törekvéseinek megnyilvánulása, az első művészibb, irracionális, a második szárazabb, racionális formában. Ha tehát a metafizika ma még a szkepszis korát éli, ha bátorságot jelent is a legmélyebb kérdésekkel szembenézni, kétségtelen, hogy a metafizikai szellem, a létproblémák metafizikai szémszögből való vizsgálata immár újjászületett. És ez bizonyosság arra, hogy napjaink esetlegesen még fellelhető szkepszise nem e tudományból való kiábrándultságnak, hanem az ismét hozzá való óvatos közeledésnek jegye.

Az említett három metafizikai tudományággal külön vitaülések fognak foglalkozni, részint még ebben az évben, részint a következő esztendőök programjában. Részletesebben tehát most nem térhetünk ki reájuk, csupán a következőket tartjuk szükségesnek megemlíteni. A természetfilozófia problémáinak kutatói ma elsősorban a saját tudományuk ismeretelméleti és metafizikai kérdéseit végiggondoló természet-tudósok. A modern természettudományban lezajlott nagyarányú fogalmi átalakulások elkerülhetetlenné tették a filozófiai önvizsgálatot. Ez mindenekelőtt az ismereti alapokat érinti és a metafizikai szellemet éleszti újra; konkrét, tartalmi metafizikai kezdeményezésekre a kutatók ma még — a közelmúlt pozitivisztikus szemléletének hatása alatt — bátortalanok. Mindazonáltal a természettudomány már eljutott a metafizika kapujáig, s egyre több jel mutat arra, hogy ismét azzá válik, ami még Newton korában is volt: *philosophia naturalis*-szá.

A legkedveltebb bölcséleti műfaj napjainkban — úgy látszik — a bölcséleti embertan. Irodalma egyre átfogóbb arányokban bontakozik

ki (s a magyar bölcséleti irodalom is már több enemű munkát mondhat magáénak). E filozófiai tudomány — mint már említettem — korunk életkeresésének megnyilvánulása. Módszere és ezzel kapcsolatban rendszertani helye azonban még tisztázásra vár. Mindazonáltal a következő máris megállapítható. Ez a tudomány az ember léthelyzetét akarja tisztázni és azt valahol a természet és a szellem mesgyéjén találja meg. Az ember egyaránt tagja a természet és a szellem világának: az elsőbe beleszületik, a másodikba beleneveltetik, az első számára *létadottság*, a második *létfeladat*, amely a természet fölé egy új világ kiépítésére és ezzel együtt a maga magasabb, éppen *emberi* képességeinek kibontakoztatására kötelezi. A filozófiai antropológia természetbölcséleti problematikából indul ki és szükségképen a kultúrfilozófiába vezet át. Ez is mutatja, hogy rendszertani helyét e két tudományág között kell keresnünk.

Ami már most magát a harmadik problémakört, t. i. a szellemét illeti, itt hangsúlyoznunk kell az előadó úr probléma-vázolásának kiegészítéseként, hogy a *szellem* felfedezése legalább annyira jelentős — történetileg és a filozófiai problematika szempontjából —, mint az *élet*. Hiszen — mint Klages-szel kapcsolatban is láttuk — az élet is valamilyen módon a szellemen, vagy a szellemmel szembenállva méri le önmagát. A szellem fogalma azonban nem mint *spiritus*, πνεῦμα hanem mint az emberi és kultúrvilág szelleme, azaz mint a kultúrfilozófia tárgya érdekél ma bennünket. Ez a bölcséleti tudományág egyelőre még hatalmas feladatot jelent a gondolkodók számára: a kultúrfilozófiai művek száma, tehát a kultúrfilozófiai irodalom ugyanis ma már szinte mérhetetlen, azonban az egész problematikát felbúvároló és megnyugtatóan lezáró rendszer még hiányzik. A jövő bölcséleti feladatainak ez egyik legérdekesebbike. Nyilvánvaló, hogy ez a tudomány csak értékelméleti alapon dolgozható ki: a szellem világa az értékek világát idézi. Így vezet át a metafizikai problematika az értékelméletbe; így jut el azután Wolff harmadik metafizikai kérdéséhez: Isten, vagy mai nyelven az Aboszulútum fogalmához. A metafizika problémái tehát, kiindulva az ontológia általános jellegű vizsgálataiból a valóságos létező fogalmán keresztül a természet, az ember és a szellem kérdéseihez vezetnek, innen pedig az értékek fogalmához és az Abszolutumhoz visz az út. Ezzel azután a metafizika és értékelmélet rendszere le is zárul.

Faragó László.

\*

A cím, „Metafizika és értékelmélet“, főveti talán az értékelmélet és az értékmetafizika megkülönböztetésének szükségét is.

Az értékelmélet feladata lenne értelmezni (ez az értelmezés sokszor alig más, mint a tényeknek kissé elvontabb feltüntetése, a relációk világos tárgyalása) a szellemi tapasztalatunkat, amelynek legmindennapibb mozzanatai az igazságvágy, a kötelességérzés és külön-

féle érzelmi és szellemi jellegű megindultságok. Az értékelmélet így csak egy immanens, „humanitárius“ örökérvényűséggel léphet fel, — eszébe sem juttatva senkinek sem azt, hogy fogalmazásai akkor is megállnának, ha egy, még az emberi fölött lehetséges, „abszolút“ értelem elé kerülnének. Értelmezései tehát (a megismerés tartalmi feltételeit is tekintetbe vévő) logikus gondolkodás a közvetlen tapasztalatról, ennek elemeit viszonyítva és állítólagos önmagukon-túlmutatásukkal nem törődve. Oka ennek az a meggyőződés, hogy itt már nem vagyunk birtokában megbízható, tudományos módszernek.

Az értékmetafizika viszont épp a tapasztalatunkon lényegileg túllátó mozzanatokkal törődnek, azzal az időfelettségükkel, aminek semmi köze-viszonya nincs az időhöz (mert pl. némi időfelettsége az öntudatunknak is van), olyan értelmű inseitásukkal, amit csak mint skolasztikus terminust érthetünk meg, mert kapcsolatos a keresztény istenfogalommal. Hasonló ez a viszony ahhoz, amely a lételmélet és a létmetafizika közt van (legjobb példa itt az lenne, hogy a léteelmélet — mondjuk — a változástól csak a kontingenciáig jutna el, de csak mint regulatív fogalomig; a létmetafizika egészen az Abszolútumig), vagy amilyen az ismeretelmélet és az ismeretmetafizika közt van (l. az utóbbiról Jánosi: Bölcsélet és valóság).

Ami már most az érték és a lét viszonyát illeti, a valóságban nyilván nem lehet fizikai határvonalakat húzni érték- és létmozzanatok közt. Mivel azonban, hogy úgy mondjam, elejüktől végükig nem látszanak azonosoknak, az értékelméletben fogalmilag különbséget kell köztük tenni. Nem hiszem, hogy alkotni tudnánk olyan egyszerű fogalmat, ami a tudatos és esetleges, értékelő emberi létet egészében jelölhetné. Az érték rokonabb a minőségi mozzanatokkal. Minden további nélkül a lényeggel sem azonosítható: a lényeg tágabbkörű fogalom még akkor is, ha alapjában nincs „megálló“ lényeg, létbe beállítható lényeg értékeség híján. Az érték — úgy, ahogy mi gondolkozunk róla — töredékes, lényegileg nem kész világ jelensége. Ebben a világban az ember tudja, hogy a pillanatnyi valósága csak előkészület és egyúttal felhívás saját teljesebb, egészebb valóságához, melynek alakító tényezőire éppen azt mondjuk, hogy azok értékek. Az értékben épp azért például sokkal nagyobb hangsúlyozottsága van az egészvoltnak, vagy mondjuk, bizonyos máshangsúlyozottsága, mint a lényegben. Nem hinnénk tehát azt, hogy az ontológiai igazság a legesekélyebb megszorítás nélkül azonosítható lenne a metafizikai jósággal. Maga Szt. Tamás is figyelmeztet a bonum simpliciter és secundum quid és az ens simpliciter és secundum quid elütő arányaira. Az értékelméletben nem igen lehet ú. n. „megnyugtató“ magyarázatát adni az érvényesülés jelenségének sem. Mindössze arra utalhatunk, hogy az érték felmerülése, egész hozzánk való kapcsolata, a szellemnek az idővel nem teljesen azonosuló természetéből következik. Nem alkotjuk az értékeket, ezek



az öntudat bármilyen irányú működése kapcsán egyszerűen megjelennek. Épp ezért az érték fogalma logikailag fontosabb kapcsolatban van a tudattal, mint a léttel.

Ami végül az értékmetafizikai megoldás, a lét-érték teljes azonosításának szükségességét illeti: föl lehet tenni, hogy mindennek visszavezetése egy principiumra: megoldása az egész embernek, vagy mondjuk, előfeltétele a társadalmasodásnak és a szociális munkakedvnek, de nem bizonyos, hogy megoldása és előfeltétele egyúttal a tudományos filozófiai gondolkodásnak is.

*Ponyi István.*

\*

1. Az előadó úr a metafizika és az értékelmélet viszonyára vonatkozó mai elméletek során ismertette N. Hartmann nak azt a felfogását, hogy az erkölcsnek — végeredményben az etikának is — előfeltétele az Abszolútum tagadása; ugyanis az Abszolútumban minden érték meg van valósulva, tehát értékek megvalósítása, ami az erkölcs, az etikum célja, felesleges volna, ha az Abszolútum léteznék. Bár az előadó úr a többi ismertetett elméletek cáfolatánál sem időzött sokat, és bár az általam kiragadott elméletet is határozottan érezhető negatív hangsúllyal adta elő, mégis szükségesnek látom az előadást e ponton a cáfolattal kiegészíteni. Szükségeseznek látom ezt egyrészt azért, mert a cáfolat annyira kézenfekvő, másrészt, mert mindamellett a felületesebb hallgató számára a szóbanlévő következtetés annyira csábító. Ha a „megvalósítás“ kifejezést csak úgy értjük, hogy a „nem-valóságos“ érték *egyáltalán* megvalósuljon, akkor a Hartmann-féle következtetés teljesen kifogástalan. Azonban az értékeknél nem erről van szó. Nem arról van szó például, hogy az erkölcs egyáltalán valahol, egy példányban megvalósuljon, hanem arról, hogy mindnyájan erkölcsöseké váljunk, minden egyes konkrét cselekedetünk erkölcsös legyen. A „megvalósulás“ ilyen értelmezése mellett Hartmann okoskodása azonnal megold.

2. Rá kell mutatnunk az erkölcsi érték és az Abszolútum közti összefüggésnek egy másik kérdésére: az autonóm erkölcs problémájára. Ha az erkölcsi törvényt mint Isten törvényét tartjuk szem előtt, akkor erkölcsiségünk — Kant felfogása szerint — nem autonóm, nem önmagáért való, nem is igazi erkölcs. A tömeg magatartása indokoltá teszi ezt a felfogást, mert az átlagemberek közt valóban sok példáját tapasztaljuk Isten és az erkölcsös élet közti viszony olyan felfogásának, hogy azért tartózkodnak a bűntől, hogy az isteni büntetés ne sujtja őket és azért cselekszenek jót, hogy Istentől jutalmat nyerjenek. Ha azonban egy mélyebb érzés — nevezzük Isten iránti szeretetnek — kapcsolja össze az emberben az erkölcs fogalmát az Abszolútum fogalmával, akkor ebben az érték és az Abszolútum szoros, belső és lényegbeli egysége, mondhatnám: azonossága fejeződik ki és akkor az ellentét az autonóm erkölcs és a vallásba ágyazott morál között feloldódik.

3. Érték és valóság viszonyát általában, különösen pedig érték és Abszolút Létező viszonyát vizsgálva, egy további probléma merül fel. Ha alaposabban megnézzük, hogy mi az igazi tartalma a *valóságos* létezésnek, mi különbözteti meg az *értényességtől*: nem tudom, találhatunk-e egyebet, mint az érzéki észrevehetőséget. A *létezés fogalmának ilyen értelmezése mellett* azt kell mondanunk, hogy Isten nem létezik, hanem érvényes, illetve az érvényességeknek egy összefoglalódását, kicsúcsosodását, kiteljesedését jelenti.

Hozzászólásomnak ez a pontja talán magán viseli a rögtönzöttség bélyegét és így helyessége legalább is problematikusnak mondható. A kérdés mindenesetre részletesebb kidolgozást igényelne.

Waldapfel László.

\*

Jánosi tanár úrnak a lét és érték kapcsolatát fejtegető hozzászólására nézve legyen szabad röviden a következőket megjegyezni:

Kétségtelen, hogy Schütz professzor a lét és az érték *teljes* egységét és azonosságát az Abszolútumba helyezi, ugyanakkor azonban a relativumok világában sem választja mereven szét az említett két birodalmat; hiszen azt tanítja, hogy érték- és létrend egymástól nem idegenek, hanem az őket összefogó egy célgondolat által egymásra vannak hangolva. Másszóval: Schütz professzor vallja a létnek — már Aristotelestől meglátott — többféle értelmét, azaz rendjét. Jóllehet azonban, hogy a létnél létrendi tagozódást vesz fel, ugyanakkor mégis egységesnek tartja. Vagyis bár szerinte a lét és érték *teljes* egymásbaválása csak az Abszolútumban lehetséges, ez nem zárja ki azt, hogy a teremtmények ne hordozhatnának értékeket. Mindaz t. i., ami Isten eszméit valósítja meg, értéket hordoz, minthogy azonban a tapasztalati létezés rendje fokozatos fejlődésben bontakozik ki, az értékrend e fejlődés számára cél és nem értékvalósultság.

A hozzászólásban a létnek és értéknek az ens analagonban említett *lényegi* egysége és homogenisége nem érteti, ill. magyarázhatja meg sem az értékrendnek a létrendbe hangzó felszólító jellegét, sem azt a létezőt, mely teljesen értéktelen és mégis megvan. Hunyady Piroska.

\*

Mai témánkkal beléptünk a filozófia legizgatóbb és — a mai vitából is jól kitűnik — mindmáig legelevenebb problémakörébe: ez annyira megragadta a hozzászólókat, hogy a bevezető előadás alapos történeti áttekintő eljárását elhagyva, maguknak a metafizikai és értékelméleti kérdéseknek a fejtegetésébe bocsátkoztak. Dékány István egyenesen kifogásolta az előadónak azt a törekvését, hogy a létező és az érték fogalmának, lényegének tisztázása helyett azt kérdezte: mi volt ezen a téren a filozófusok felfogása? Az előadó joggal,

sőt kötelességszerűen kérdezett így: hiszen egész ezidei vitasorozatunk korunk filozófiáját kívánja bemutatni, és ennek keretében lett volna mai feladatunk a modern filozófia metafizikai és értékelméleti tanításainak ismertetése. Ezt tulajdonképpen csak az előadó úr végezte el; a hozzászólások közül még Faragó Lászlóé maradt legközelebb a kitűzött tárgyhöz; én is ahhoz szeretnék néhány kiegészítő megjegyzéssel visszakanyarodni.

Kant óta az újabb metafizika kétségtelenül sok bizonytalanságot, ingadozást mutat, láthatólag megzavarodott, és nem igen tudja útját-módját megtalálni. Kant előtt éppen a nagy metafizikai rendszerek — Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff rendszerei — voltak az újkori bölcsélet legnagyobb eseményei: büszke magabizással épültek fel, és csak a mélyebbre néző látta azt a súlyos fogyatkozásukat, hogy Descartes merev test-lélek-tana óta éppen az ember-problémát nem tudták igazában megoldani. Ez a hiba azonban hovatovább aláasta hitüket: és Kant a felvilágosodás korában már csak az elsatnyult vagy romboló módon „visszajára forduló” materialista-atheista metafizikát zúzta szét, hogy a tudás megszüntetésével megint helyet csinálhasson a hitnek. Saját véleménye szerint azonban, amelyet később a legtöbb európai filozófus elfogadott, Kant mindenféle spekulatív transzcendens metafizika, vagyis a hagyományos — aristotelesi — értelmű metafizikai tudomány útját elvágta: és ezért a későbbi metafizikák vagy új utakat és öngigazolást kerestek, mint például a német idealizmus rendszereiben, vagy pedig félig-meddig „illegálisnak” érezve magukat, a szigorú értelmi igazolást szívesen cserélték fel az amúgyis könnyebb képzeleti-érzelmi alapú eszmeszövedékek kigondolásával; ezt teszi a legtöbb modern metafizika, amely az élet egy sarkából, egy megragadó vonásából, tényéből szeret egyetemes élet- és világképet építeni. Így készülnek élet-, szellem-, ember-, gond- vagy tett-metafizikák és ezeknek bonyolultan összeszövődő változatai: mindezek a metafizikai gondolkodás számára sokféle szempontokat nyújtanak ugyan, de egyúttal ötletszerűségükkel, módszer-telenségükkel és lényegében tudománytalanságukkal a modern bölcsélet alapos kibontakozását súlyosan veszélyeztetik. Ezekkel a metafizikai elgondolásokkal és elképzelésekkel szemben az értékelméleti vizsgálódások általában igen „tudományosak”, módszerezsek: legfőbb hiányuk, hogy az értékre és ennek a valósághoz fennálló viszonyára vonatkozó általános, azaz meglehetősen légüres térben mozgó elgondolásokon ritkán jutnak túl; már pedig maguknak az értékeknek tényleges tartalmi vizsgálata és felderítése előtt — ezen a téren főleg Schelernek és N. Hartmannnak vannak jelentős érdemei — az érték általános természetét és viszonya a valósághoz sem tisztázható kellőleg. Itt a modern filozófiában először is a létfelelések természetét és egymáshoz való viszonyát felderítő alapos „ontologiai”

vagy „tárgyelméleti“ vizsgálatokra van szükség; ezek után tisztázhatjuk azt, amit a modern filozófia legkevésbé tudott megragadni, hogy *mi a valóság*? Ennek eléggé mélyreható megismerésével a már ma is jobban felderített értékhez való viszonya is megvilágosodik. Ugyanakkor kiépülhet a kanti ellenvetések tudományos feloldásával az ismét teljesen módszeres és rendszeres, általános önigazolása után tételeinek teljes tudományos igazolására törekvő bölcséleti valóságtan, azaz metafizika: ez azután nemcsak az értékelmélettel lép határozott kapcsolatba, hanem meg hozhatja a még nagyon sokfelé próbálkozó és gyakran finom, de gyakran indokolatlan megkülönböztetések változatosságában egyelőre meglehetősen széthulló modern filozófia egységét, nagy szintézisét is; így alapjává lehet az igen biztató modern filozófiai elindulásokból kibontakozó nagy jövő filozófiának.

*Báró Brandenstein Béla.*

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

---

TUKA, Dr. VOJTECH, Professor der Rechte an der Universität Pressburg: *Die Rechtssysteme. Grundriss einer Rechtsphilosophie*. Mit einem Geleitwort von Dr. C. A. Emge, Professor der Rechtsphilosophie an der Universität Berlin, Vizepräsident der Akademie für Deutsches Recht. — Beiheft 37 zum Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Slowakische Rechtsphilosophie I. Berlin—Wien, 1941. Albert Limbach Verlag. XV, 273 oldal.

1. E címmel érdekes mű látott 1941-ben napvilágot: Tuka, Szlovákia jelenlegi miniszterelnöke, jelentette meg ezen a címen nyolc és félévi raboskodása alatt folytatott tudományos kutató munkájának és elmélkedésének eredményeit, amelyeket még a fegyházi cella magányában írásba foglalt. Az előszóban megállapítja ugyan, hogy művét még nem tartja teljesen elkészültnek és befejezettnek, de mégis közreadja, mert nem tudja, hogy lesz-e még valaha módja arra, hogy tudományos kutatásait folytathassa.

A legmelegebb érdeklődéssel ezt az új jogbölcseleti művet bizonyára az a magyar tudományos világ fogadja, amelyben Tuka már egy emberöltővel ezelőtt ragyogó nevet szerzett magának „*A szabadság*” című hatalmas állambölcseleti munkájával.<sup>1</sup> Ez a munka a magyar politikai irodalom egyik legjelesebb alkotása. Páratlan lelkiismeretességgel óriási filozófiai és államtudományi irodalmat dolgoz fel s arra építi fel a saját felfogását. Az egyéni és a közszabadság problémáján keresztül tulajdonképpen az egész államéletet vizsgálat alá veszi s vizsgálódásait a keresztény felfogás és a humanitás gondolata vezérli. „A szabadság — szerinte — maga a jó valósulása, a valóra vált moralitás” (i. m. 99. l.). E felfogáshoz híven az államélet jelenségeit is az emberiség legmagasabb eszményeinek szemszögéből nézi. Az örök értékek felé forduló gondolkodására, a humanitás nagy eszméjébe és az emberiség haladásába vetett hitére nézve jellemző az a felfogása, amely szerint „csak az erős népeknek van létjogosultságuk, csak ilyenek kebelében alakulhat ki az az erő-plus, amely alkotni, az emberséget fejleszteni képes. A gyenge népek élete haszontalan, a humanizmus szempontjából felesleges, mert minden erejük kimerül a kezdetleges szükségletek kielégítésében, külső veszedelmek és saját, az összességhez viszonyítva túlságosan erős, elemeik elleni védekezésben.” (I. m. 153. l.)

Ha e mellé a szép ifjúkori mű mellé állítva vizsgáljuk Tuka új munkáját, akkor mindenekelőtt az tűnik fel, hogy ebben az öregkori

<sup>1</sup> A szabadság. Politikai tanulmány. Írta Tuka Béla jogakadémiai tanár. — Grill K. Budapest. 1910. — 528 oldal.

jogfilozófiai műben szinte semmit sem találunk a szabadságról írt „politikai tanulmány“ idealista lángolásából. Mint az Ember Tragédiája utolsó jelenetének Adámja, úgy látszik, Tuka is kiábrándult a politikai ideálokból, de talán a filozófiából is. Mert bár új művében is az emberiség sorsáról van szó, ez a mű mégis túlnyomó részben leíró-jellegű. Azt vizsgálja, hogy milyen főbb társadalomtípusokban, milyen tipikus jogintézmények keretei között éli le az emberiség a maga világtörténeti életét. Az előszóban szerző maga is megemlíti, hogy művét talán inkább lehetne „jogszociológiának“, mint „jogfilozófiának“ nevezni. Úgy véli azonban, hogy a tőle képviselt szociológia nem szakadt ki még teljesen a filozófia kebeléből. Ezzel szemben mégis azt kell mondanom, hogy ha a Mindenség egészének egységes világképbe foglalását s egységes világnézet kialakítását tekintjük a filozófia feladatának, akkor Tuka új jogfilozófiájában igen kevés filozófiát találunk. Ha a jogfilozófia feladatát abban látjuk, hogy a jogot beillesse a filozófiai világkép egészébe, világfelfogásunk egységébe, hogy felderítse a kapcsolatokat a jogélet realitása és a tapasztalati valóság világa, a jogban rejlő gondolatok és értékek és az értékek szellemi világa között, akkor azt a tudományos művet, amely az etnográfia és a történelem tényeit, a jogélet jelenségeit különböző típusok keretébe csoportosítja, aligha nevezhetjük jogfilozófiának. Ezért Tukának a jogrendszerekről írt munkáját is szabatosan *jogszociológiai* és *általános jogtani* műként kell megjelölnünk, ami természetesen még semmit sem von le tudományos értékéből.

2. Az új mű zömét, terjedelmének közel a felét, a bevezetés-szerű rövid első rész után következő második rész (31—155. ll.) teszi ki, amely jellemző módon az egész könyv címeént is szereplő „*Die Rechtssysteme*“ címet viseli. Ebben a részben szerzőnk hat jogrendszer-típus keretébe igyekszik csoportosítani a történetileg adott terjedelmes joganyagot. Tulajdonképen az emberi együttélés különböző formáit, a főbb társadalom-típusokat keresi, mert hiszen a társas lét különböző formái szerint alakulnak a jogintézmények is. Munkájának ez a része határozottan *szociológiai* jellegű.

A főbb társadalom-típusok megrajzolásánál, nézetem szerint, két utat követhetünk. Az egyik az, hogy a történeti példák összegyűjtésével s hasonlóságuk és különbségük szerinti csoportosításukkal próbáljuk a társadalom-típusok sorát megállapítani. A másik pedig az, hogy a társadalom mivoltának elemzéséből, alkotó-elemeinek számbavételéből indulunk ki s azután az egyes alkotó elemek váltoakozó túlsúlya szerint állapítunk meg különböző típusokat s beszélünk például olyan társadalmakról, amelyek a külső természet befolyása alatt, vagy olyanokról, amelyek tagjaiknak testi-lelki tulajdonságai szerint, vagy végül olyanokról, amelyek az embereket mozgóató gondolatok, eszmék különbözősége szerint alakítják ki az illető típust sajátosan jellemző

életformát. Minthogy a természeti adottságok korlátozó hatásának ellenére is a leghatalmasabb társadalom-alkotó tényező a gondolat; nyilvánvaló, hogy a társadalmi típus-alkotásnak ez az utóbbi útja alapján véve a különböző társadalmi ideálok, a helyes társadalmi cselekvésről alkotott különböző felfogások, vagyis végső sorban a különböző etikai felfogások szerinti csoportosításhoz vezet.

Tuka ezeknek az utaknak egyikét sem követi, hanem egyszerűen kijelenti, hogy „az emberi együttélés vizsgálatára különösen alkalmas az ismereti kategóriáknak az a táblája, amelyet a *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* jólismert, régi hexameter tartalmaz“ (i. m. 31. l.), s azután ennek a hexameternek az ingatag talajára építi fel társadalmi tipológiáját. Szerinte az idézett hexameterben kifejezett vonatkozások szomszögéből nézve minden társadalom (*quid*) hat „dimenziót“ mutat s a szerint, hogy melyik dimenzió jut benne túlsúlyra, hat különböző társadalom-típusról beszélhetünk: 1. minden társadalom emberekből áll (*quis*); ha ezen van a hangsúly és az emberi testet tekintik a legfőbb értéknek, előáll a *karnin*-típus; 2. minden társadalom a maga életéhez anyagi dolgokat használ fel (*quibus auxiliis*); ha e dolgok birtokán van a hangsúly, a *domin*-típus áll előttünk; 3. minden társadalom a jólét állapotára törekszik (*cur*); ha a jólétre való törekvés fokozottan uralkodik benne és mindent áruként értékel, *mercin*-típusúvá válik; 4. minden társadalom feladatainak célszerű módon való megoldására törekszik (*quomodo*); ha a technikai szakképzettség, a *lex artis* kerül ennekfolytán benne előtérbe, akkor *artin*-típust mutat; 5. minden társadalmi élet időbeli összefüggés (*quando*); ha a nagy idők mozgalmak uralkodnak benne, *tumultin*-típusú; végül 6. minden társadalmi élet térben folyik le (*ubi*); ha a helyhez kötöttség és a szomszédság viszonyain van a hangsúly, előáll a *vicin*-típus. Az ekként levezetett hat társadalom-típus részletes és beható ismertetése után megállapítja szerzőnk, hogy az emberi társadalmak élete tulajdonképpen ezeknek a típusoknak folytonos váltakozásában áll s hogy sokszor ugyanabban a társadalomban különböző típusokhoz tartozó intézmények élnek egymás mellett, minthogy az uralomra jutott típus intézményei mellett a letűnt típusokéi is részben továbbélnek s a még csak kibontakozásban levő eljövendő típus egyes intézményei is már jelentkeznek. A társadalmi intézmények és különösen a jogintézmények kellő megértésének szempontjából igen fontos tehát tudni azt, hogy a kérdéses intézmény melyik társadalom-típushoz tartozik.

Az előbbieken ismertetett típus-tan legnagyobb hibája s egyben Tuka könyvének legkiáltóbb fogyatéka a hat társadalom-típus levezetésének mesterkelt és sokban önkényes voltában rejlik. Iskolás hexaméterre nem lehet társadalombölcseletet felépíteni. De még ha helyesen fejeznék ki a szóbanforgó hexaméter az összes filozófiai vonatkozásokat és ismereti kategóriákat, ami legalább is kérdéses,

akkor is kétségtelen, hogy a különböző társadalom-típusok és az ismereti kategóriák között szorosabb kapcsolat nincs. Tuka maga is egészen erőltetett módon hozza ezt a kapcsolatot köztük létre. Abból, hogy minden társadalmi élet időben folyik le, egyáltalában semmi sem következik a nagy idők mozgalmas társadalmi életformájára vonatkozólag. A miért? kérdéséből (cur), abból, hogy a társadalmi együttélésnek célja van, nem következik, hogy ez a cél a minél nagyobb jólét és hogy a jólét szemszögéből minden emberi érték áruként tűnik fel. És így tovább. Hogy Tuka társadalmi tipológiája, hibás kiindulópontja ellenére is, sok érdekes és értékes eredményre jut a különböző társadalmak felvázolásánál, az jórészt annak tulajdonítható, hogy a karnin társadalom-típust a vérségi szervezettel, a domin-típust a feudális rendszerrel, a mercin-típust pedig a kapitalizmussal azonosítja s ezeknek a társadalmi életformáknak találó rajzát adja a nélkül, hogy a feudális rendben az eszköz (quibus auxiliis), a kapitalista rendben pedig a cél (cur) szerepét érezhetően hangsúlyozná. Hogy a karnin, domin, mercin új elnevezések mögött valójában a régi vérségi, feudális és kapitalista szokásos elnevezéssel jelölt valóságok rejlenek, az kitűnik abból a megjegyzéséből is, hogy „a domin-típust az európai és amerikai államok többségében a XIX. század folyamán kezdte felváltani a mercin-típus“ (i. m. 152. l.). A vicin-típusnál a görög polis, az artin-típusnál valamiféle hivatásrendiség, a tumultin-típusnál végül az egyén vagy a tömeg diktatúrája lebeg szerzőnk szeme előtt. Hogy ezekben az igen különböző társas létformákban ismereti kategóriák különbözősége nyilvánulna meg, azt azonban aligha hihetjük el. Az elmondottakból kitűnik végül az is, hogy az ismereti kategóriák szempontja csak látszólag vezetí szerzőnket akkor, amidőn társadalom-típusait megrajzolja; a valódi vezérlő szempont, a csoportosítás igazi „*principium divisionis*“-a homályban marad; különben is nehéz volna e teljesen heterogén szempontú csoportosítás számára egységes vezérlő gondolatot találni.

Tuka művének előszavában azt mondja, hogy amit nyújt, az tulajdonképen csupán egy új *módszer*: nem új dolgokat akar felfedezni, hanem csupán a régen ismerteket akarja új módon összefoglalni, új áttekintésben adni. Ha ezen az új módszeren a fel dolgozott nagy történeti anyagnak a tőle felvázolt hat társadalom-típus hálójával való megragadását érti, akkor a művében megnyilvánuló tudós felkészültség és magas szellemi színvonal teljes elismerése mellett sem lehet, szerény nézetem szerint, ezt az új módszert a magunkévá tenni.

3. A munka imént ismertetett általános szociológiai jellegű második részénél sokkal jogászbib természetű a reá következő harmadik és negyedik rész, amely két utóbbi résznek egymástól való szétválasztása, nézetem szerint, nem megokolt. Mert hiszen a „*Das Rechtsleben*“ című harmadik rész (156—208. ll.) alapjábanvé a jog keletkezésének (20., 21. §§), valamint a jogkövetésként (17. §) és jogérvényesítésként (18. §)



jelentkező jogalkalmazásnak, végül a jogsértésnek (19. §) problémáival foglalkozik, a „*Der Kleinkrieg um das Recht*” című negyedik rész (209—249. ll.) pedig ugyancsak a jogérvénysülésnek — különösen a pernek, interpretációnak, szabadjogi felfogásnak — kérdését teszi vizsgálat tárgyává.

Feltűnő ennél az együvé tartozó két résznél, hogy alig van bennük szó a különböző társadalom-típusokról és az ezeknek megfelelő jogrendszer-típusokról. Úgy látszik, mintha szerzőnk itt a jogrendszer-típusok változatosságával szemben a jog életének *állandó* jellegű folyamatait vizsgálná: a jogkeletkezést, a jogalkalmazást és a jogsértést, amely folyamatok egyaránt jelentkeznek minden típus életében. Mint-hogy az egyes típusokhoz tartozást a jog különös tartalma határozza meg, úgy látszik tehát, mintha itt a jog változó tartalmától teljesen elvonatkoztatva, csupán a jog általános jellegű élet-fázisairól volna szó, amelyeknek keretében azután a különböző típusok tartalmi gazdagsága kibontakozhatik. Az ilyen vizsgálat a *formális* jellegű *jogszociológia* körébe tartoznék. Ezzel szemben azonban azt látjuk, hogy szerzőnk éppen ezekben a részekben sokkal bővebben foglalkozik a jog tartalmának, vagyis egyes jogintézményeknek vázlatos ismertetésével, mint a jogkeletkezés, jogalkalmazás és jogsértés folyamatának a jogtartalomtól eltekintő bemutatásával; úgyhogy azt mondhatjuk, hogy művének ezekben a részeiben valóságos kis magánjogi (17. §), közjogi (18., 20. §§), büntetőjogi (19. §) és perjogi (22. §) enciklopédiát találunk, a jogágak főbb jogintézményeire, de sokszor olyan apró részletekre is kiterjedő tárgyalással, mint például a „fizetési meghagyás” és a „büntető-parancs” (211. l.). Bár szerzőnk ezeket a jogintézményeket jó-részt akként tárgyalja, mintha a jogélet állandó alkotó elemei volnának, mégis kétségtelen, hogy a változó jogtartalomhoz tartoznak. Ha tehát a társadalmi és jogi változások valóban a Tuka-tól felvázolt társadalom-típusok keretében folynak le, akkor megokolt lett volna ezeket a változó jogintézményeket szorosabb kapcsolatba hozni a társadalom-típusokkal, mint amilyenbe szerzőnk elvétve hozza őket. Munkájának most szóbanforgó harmadik és negyedik részéről egyébként elmondhatjuk — éppen azért, mert igen nagymértékben foglalkoznak a magánjog, közjog, büntetőjog és perjog körébe tartozó, általános elterjedtségnek örvendő, de azért mégis változó jogintézményekkel —, hogy túlnyomórésztben: *általános jogtani* jellegűek.

4. Tuka művének befejező — és még az első, bevezető résznél is rövidebb — ötödik része a „*Die zwischenrechtliche Ordnung*” címet viseli (250—273. ll.). Tartalma szerint is a „*Die Rechtsordnung*” című első résszel (1—30. ll.) van összefüggésben. Az első résznek a társadalom, a jog és az állam alapfogalmairól távirat-stílusban tájékoztató megjegyzései ugyanis megállapították azt, hogy jog és állam tulajdonképpen ugyanazt a dolgot jelentik, különböző szempontokból tekintve;

létrejöttük is *uno ictu* történik (27. l.). Nyilvánvaló, hogy e felfogás alapján az ú. n. nemzetközi jog jogi jellegét tagadásba kell vennünk. Mert hiszen az állam felett, jog és állam azonossága esetén, nem képzelhető el jog; olyan világállam pedig, amely a nemzetközi joggal esnék össze, nincsen; de ha volna is, nem szolgálhatna a nemzetközi jog alapjául, minthogy e világállam a korábbi önálló államokat, mint önállótlan tartományokat, magába foglalná s így a nemzetközi jog a világállam belső közjogává válna. Tuka művének utolsó része valóban a nemzetközi jog problémájával foglalkozik s igyekszik ezt a jog és állam azonosságát valló felfogásával összhangban megoldani. Következetes ehhez a felfogáshoz annyiban, hogy a mai ú. n. nemzetközi jogot túlnyomórészt valóban nem jognak, hanem a társadalmi konvencióhoz hasonló jellegű szabályozásnak tekinti (253–255. ll.). Nem következetes az említett felfogáshoz azonban annyiban, hogy igen szűk keretben és a nemzetközi jog szokásos értelmétől egészen eltérő értelemben mégis elismer nemzetközi jogot is, mondván: „Amennyiben valamely állam más államokat a maga akaratának, a maga szuverénitásának, a maga felsőbbbségi hatalmának alávet, amennyiben ebben az államfeletti államban az alávetett államokkal szembeni vonatkozásokban a saját rendjét érvényesíti, annyiban lehet itt jogról, mégpedig nemzetközi jogról beszélni“ (256. l.). Nem következetes ez a nézet azért, mert hiszen az adott esetben az uralkodó és az alávetett rész-államokból egy magasabb állami közület alakul, amelynek belső jogát nem lehet nemzetközi jognak tekinteni.

Tukának a jog és állam azonosságát valló felfogása egyébként egy további nehézségre is vezet. Bevezető fejtegetéseiben ugyanis az államnak három típusát: *mechanoid*, *bioid* és *psychoid* kialakulási formáit (Gestaltungsformen, Ausformungen) különbözteti meg (19–22. ll.). Az, hogy itt gondosan kerül a „típus“ elnevezést és „kialakulási formákról“ beszél, semmit sem jelent, mert hiszen nyilvánvalóan állam-típusokról van szó. Ha azonban jog és állam azonos, akkor önként felvetődik az a kérdés, hogy milyen viszonyban van egymással a *három állam-típus*, amelyek a gép, az élet és a lélek analógiáján épülnek fel, és a *hat jogrendszer-típus*, amelyek az ismereti kategóriákat tartalmazó hexaméterből adódnak? Szerzőnk ezt a kérdést nem veti fel s művében nem is találunk rá feleletet.

Egyáltalában kár, hogy szerzőnk a társadalom, a jog és az állami alapvető fogalmait, amelyeket művének bevezető részében egész röviden vázol, részletesebben nem fejtette ki. A jogfilozófiát éppen ezek az alapfogalmak érdeklik elsősorban s ezért egy jogfilozófiaként jelentkező tudományos művel szemben komoly kifogásként hozható fel, hogy ezeket az alapfogalmakat nem tisztázta behatóbban.

Tuka a rend (Ordnung, 1. §), a szabály (Regel, Norm, 4. §), társadalmi fegyelem (Disziplin, 5. §) fogalmaiból indul ki, a nélkül,

hogy azt a finom árnyalati eltérést, amellyel ezeket a fogalmakat használja, pontosan megállapítaná; de azt sem mondja meg, hogy ontológiai vagy deontológiai, ténylegességet vagy kellőséget jelentő, értelemben használja-e őket (12. l.), bár inkább az ontológiai értelem felé hajlik (pl. 198. l.: „Die Disziplin der Gesellschaft ist der Inbegriff bestimmter regelmässig und massenhaft vorgenommener Handlungen“). Megállapítja, hogy az ember mindig s minden cselekvésével valamely „rendnek“ engedelmeskedik; mikor a rendet megsérti, talán öntudatlanul is, egy másik rendet követ. E felfogás mellett az egyéniség szerepe elenyészik. Az újítkók, kezdeményezők tevékenységét pedig egyébként sem lehet úgy magyarázni, hogy ők egy „jövőbeli“ rendnek engedelmeskednek csupán (8. l.), sem pedig a gonosztevők szerepét akként, hogy ők egy „elnyomott“ társadalmi rend engedelmes követői (221. l.).

Stammleerra emlékeztető felfogással Tuka azt vallja, hogy az embereket közös szabályok követése egyesíti „csoportokká“ (12. l.); nagyobb számú csoportot pedig közös szokás, konvenció, életmód stb. alakjában jelentkező sajátos „fegyelem“ egyesít „társadalommá“ (13. l.). Ha valamely társadalom egy másik társadalmat a maga uralma alá hajt, előáll az „állam“, amelyben az uralkodó társadalom a maga „fegyelmét“ az alávetettre rákényszeríti s ekként „joggá“ teszi. E felfogás helyességéhez szó fér. Aligha fogadható el az a tétel, hogy: „Egy társadalom kebelén belül nem alakulhat ki uralom (Vorherrschaft), s így állam sem“ (19. l.). Mindazonáltal ez a felfogás módot nyújt a társadalmi konvenciónak — Tuka szóhasználata szerint: a társadalmi „fegyelemnek“ — és a jognak az elhatárolására. E szerint a jog az uralomra jutott, kényszerrel is érvényesített társadalmi szokás (konvenció): „A társadalmi konvenciónak (fegyelemnek) átmeneti funkciója az, hogy jogként szerepel“ (25. l.). „A jogalkotó nem semmisít meg egy jogszabályt sem, hanem pusztán és kizárólag társadalmi szereplésre szorítja le azokat, amelyeket eltörölt. Hasonlóképpen nem is „alkothat“ jogszabályokat, mert hiszen a társadalmi konvencióban („fegyelemben“) már készen találja őket.“ (197. l.)

Sokkal kevésbé határozottan tűnik ki Tuka könyvéből a jog és az erkölcs viszonyáról vallott felfogása. Szinte úgy látszik, mintha az erkölcs nem is szerepelne azon a képen, amelyet a társadalomról, a jogról és az államról rajzol. Legalább is nem a szokásos néven (Moral, Sittlichkeit, Ethik), hanem a „Sitte“ néven szerepel, amely pedig a rendes szóhasználat szerint a társadalmi szokás (konvenció) megjelölésére szolgál. Ez a rendestől eltérő szóhasználat nem véletlen, mert valóban, Tuka szerint, a társadalmi erkölcs (gesellschaftliche Sitte) nem egyéb, mint rég letűnt idők társadalmi szokásainak (társadalmi „fegyelmének“) maradványa (15. l.). Nem tudom megérteni, hogy ez a felfogás hogyan fér össze szerzőnknek ugyanazon az oldalon kifejtett azzal a másik felfogásával, hogy a társadalmi erkölcs (Sitte): a nagylelkűség.

hűség, lojalitás, jó akarat, nemeslelkűség, humanitás és becsületesség formájában jelentkeznek. Ezek az erények tehát csupán egy letűnt kor maradványai volnának? Igaz, hogy Tuka a társadalmi erkölcsön kívül szól még a vallásos erkölcsről (religiöse Sitte) is. Azonban ezt is, mint társadalmi konvenciót, mégpedig mint egy *ideális* társadalom „fegyel-mét“ fogja fel. Megjegyzi még, hogy a vallásos erkölcsnek metafizikai alapja van és hogy a társadalmi élet valóságában még kevesebb a ható-ereje („fajszülya“), mint a társadalmi erkölcsé (17. l.). Hogy a szabadságról, mint a „valóra vált moralitásról“ írt ifjúkori munka szerzője ennyire rezignált álláspontra jutott az erkölcs társadalmi szerepét illetően, mutatja, hogy mennyire elfordult a filozófiától s hogy érdeklődése az ideák fényes világából mennyire a tények szürke, de fogható világába tört magának utat.

5. Az elmondottakban Tuka új művének csupán szerkezetét és vezérlő gondolatait tettem vizsgálat tárgyává. Nem térhettem ki a részletekre. Meg kell mondanom, hogy ekként talán nem adtam egészen találó képet a munka értékéről. Mert hiszen — megítélésem szerint — a mű legnagyobb értéke éppen számtalan részletkérdésnek finommivű kidolgozásában, meglepő összefüggéseknek éles meglátásában, számos találó megjegyzésnek művészi, sokszor aforizma-szerű megfogalmazásában, egyszóval a szerkezet és a vezérlő gondolatok kereteinek a kitöltésében rejlik. Ezeknek a kereteknek az ismertetésénél nem hallgattattam el a kritika szavát, részben már csak azért sem, mert úgy vélem, hogy Tuka tudós egyéniségéhez, ahhoz a lelkülethez, amellyel művének címlapján is egyszerűen csak mint „a pozsonyi egyetem jogtanárát“ mutatja be magát, jobban illik a kritika hideg szele, mint a hízelgő dicséret élmélyítő lehellete.

*vitéz Moór Gyula.*

JANOSI JÓZSEF S. J. *Bölcsélet és valóság*. Budapest, 1940. Szent István Társulat, 387 l.

A könyv két részből áll, amint alcíme is mutatja: a filozófia és a valóságmegismerés természetének vizsgálatából. Az első rész, amely a filozófia mivoltát keresi, mindenekelőtt megállapítja, hogy az első — alapvető — és ugyanakkor végső — az emberi tudnivalók legvégső határáig eljutni kívánó — tudomány. Mint univerzális tudomány, feltetele a szaktudományoknak, vagyis a természettudományoknak, szellemtudományoknak és a matematikának. Nagy életfontossága van; a vallás sem teszi feleslegessé, sőt a teológia, a kinyilatkoztatásra építő univerzális tudomány is felteszi saját tudományvoltának megalapozásához a filozófiát, az egész valóságot végső alapjaiban vizsgáló univerzális észtudományt. A filozófia felosztásának tárgyalásában Jánosi ismerteti Platon, Aristoteles, Szent Ágoston, a középkori skolasztika és Chr. Wolff filozófiafelosztásait, majd P. Jos. de Vries nyomán azt a felosztást adja, amelyet maga is elfogad. Eszerint van elméleti vagy ész-, és gyakorlati vagy cselekvéofilozófia. Az elméleti filozófia első része a reális filozófia; ebben *első* filozófia a metafizika, mindenekelőtt az alapvető metafizika vagy általános ismeretelmélet, majd a rendszeres metafizika, amelyben az általános létten vagy ontológia és az istentan foglal helyet; második filozófia a természet általános bölcsellete, vagyis a természetbölcsélet (élettelen anyag és szerves élet) és a lélektan és bölcséleti embertan. Az elméleti filozófia második része a racionális filozófia vagy logika: idevaló az általános logika, valamint a tudományelmélet, azaz a matematika, a természettudományok és a szellemtudományok elmélete. A gyakorlati filozófia első része a cselekvés normatív bölcsellete, vagyis az általános etika (a jogbölcsélettel) és a részleges etika; második része a cselekvés és alkotás nem normatív bölcsellete, a vallásbölcsélet, a kultúrbölcsélet és a történelembölcsélet. A kultúrbölcsélet általános és részleges; az utóbbiban van a nyelvbölcsélet, a művészetbölcsélet, a technika bölcsellete, a gazdasági, valamint a társadalmi élet bölcsellete. A felosztás gyakorlatilag ügyes és jól használható, de a valóság szerkezetének való megfelelése nincs igazolva és nincs is meg; ebből azután egyes nem lényegtelen problémák folynak a különféle diszciplinák elhelyezése és tárgyköre tekintetében: ilyenek például az általános ismeretelmélet vagy a művészetbölcsélet helyének és tárgyának a kérdései.

A megismerés és a filozófia jelentőségét az élet szempontjából erőteljesen és meggyőzően hangsúlyozza a szerző: a filozófia az egész valóság értelmére és az embert érdeklő végső kérdésekre értelmileg összefüggő és átgondolt választ ad és ezzel értelmesen elvszerű világnézetet is ad, amelyet a vallás sem tesz feleslegessé. A filozófia jelentőségét egyoldalú és fogyatékos filozófiafelfogásokkal lerontó irányok az induktív metafizika, az ismeret- és tudományelméletre korlátozódó marburgi újkantianus irány, az értékelméleti, valamint a fenomenologiai filozófia, az irracionizmus és az egzisztenciális filozófia. A filozófia mivoltára mélyebben rámutat története. Ebben csak látszólag van teljes összefüggés, jobban megnézve, dialektikusan, vagyis az ellentétes felfogások párbeszédes menetében, a „sic et non“ útján mégis halad, főleg elmélyül a filozófia. A teljes filozófiai megismerés tiszta filozófiáját persze csak aszimptotikusan közelítik meg az egyes rendszerek, ezeknek legjobbjában azonban, sok végleges értékű megismerésben perennis filozófia is kibontakozik, amelynek legfőbb hordozóját Jánosi a skolasztikában látja. A bölcséleti belátás nagy akadályai jelentkeznek a szavakbafoglalás nehézségében, a korlátozott emberi ész befolyásoló irracionális tényezőkben, a rendszerezés teljességre törekvésének túlzott vágyában, sok filozófus valóságérzékének hiányosságában; mindezek azonban csak megnehezítik, de nem teszik lehetetlenné a filozófiai megismerést. Ez a józan ész szavával egyáltalában nem ellenkezik, de azon túlmenően igazolt — nemcsak igaz — tudásra törekszik; rendszerekben bontakozik, amelyek a tiszta filozófiával szemben mindig tartalmaznak egyéni és egyoldalú világnézeti vonásokat is; éppen ezért későbbi rendszerek idővel meghaladják a korábbiakat, de azért nem kell azokat alapjából lerontaniok, hanem sokszor továbbfejleszthetik vagy újjáalakíthatják. A rendszer egyik legfőbb veszedelmének, a világnézet síkjára való lesiklásnak fontos tényezője a mégis minden rendszerben szükséges központi rendszerező eszme. Legtökéletesebb a skolasztikáé, az ens analogicum eszméje; egyedül ez jött szerző szerint a filozófiai követelménynek megfelelően létre, a többi, a filozófia történetében felmerült, központi rendszerépítő eszme mind hiányos, egyoldalú és azért elkerülhetetlen a szembekerülése a teljes valósággal; a modern filozófiában az analogiatant hiába keressük, legfeljebb csak szegényes csökevényeiben és igen kezdetleges fokban találkozunk vele. Az első rész végén a szerző a keresztény filozófia kérdését vizsgálja és megállapítja, hogy csak konkrét filozófiai rendszer nevezhető kereszténynek, nem a filozófia; az ilyen rendszer nem ellenkezik a kereszténységgel, valamint pozitíve is függhet tőle, de — ha önelvű filozófia — csak pszichológiailag, vagyis a gondolkodó lelkében keresztény hatások alatt történt kiépülésében, de nem logikailag, azaz tételeinek megalapozásában.

A könyv második része az igazságmegismerés alapjait vizsgálja, vagyis a filozófia felosztásából megismert „első filozófia“ legalapvetőbb,

ismeretelméleti részét adja: mert a szerző szerint az ismeretelmélet közvetlenül a filozófiának és közvetve az összes tudományoknak logikai alapvetése, megalapozása. Logikailag ez az egyetlen előfeltevésnélküli tudomány; de nem ez az egyedüli filozófia, mert az ismeretelmélet csak valóságmegismerésünk végső alapjainak a tudománya, nem pedig az egész valóságé, míg a filozófiának az egész valóság igazi tárgya. Az ismeretelmélet előfeltevésmentessége azt jelenti, hogy önmagukban nyilvánvaló, közvetlenül belátható alapokon nyugszik: ilyeneknek fogadja el Jánosi saját tudatunk őstényét és az ellentmondás őselvét; ezen az alapon különböztet meg (Leibniz elnevezése szerint, de attól a megokolásban eltérve) tény- és észigazságot. Az ismeretelmélet csak a tudati tapasztalásból indulhat ki, mert a külső tapasztalás csak közvetett és minden megismerés végső fokon a tapasztalásból ered. Az észelvek lételvek is — ez a realizmus meggyőződése — és ezért érvényességük feltesz konkrét létezőt, megismerésük ilyen létező megismerését; ezért teljességgel előfeltevésmentéseknek csak a tudatbeli tényekre vonatkozó ítéletek mondhatók. Az igazság lényege sajátos megismerésvonatkozásban áll: az ész kimondja, kifejezi azt, ami van. A filozófiai tévedések igen nagy többsége onnan ered, hogy a logikai rendet belevetítik az — azzal csak analogiásan megegyező — ontologiai rendbe. A bizonyosság két mozzanatból tevődik össze: az egyik alanyi, és jelenti az ítélet által kifejezett tartalomnak biztos, kételyen felülálló igenlését, állítását; a másik tárgyi, az alanyinak logikai alapja, és jelenti az ítélet által kifejezett tartalom tárgyi nyilvánvalóságát. Minden megismerés végső alapját tehát a tudati tények megismerése adja. A saját tudat és tartalmának tényleges adottsága közvetlen; de ezekre az egyszerűen átélt tudattényekre az én még reflexióban vissza is fordul. A tudati tényeket kifejező ítélet alapja a tudattény abszolúte biztos jelenléte a tudatban; az ítélet igazságának alapja az, hogy a tudati tény teljes és közvetlen tárgyi nyilvánvalósággal tárja fel magát; ugyanezért abszolúte bizonyos az ilyen igaz ítélet. A tudati tények egzisztenciális és evidens megismerésében adódik az énmegismerés, az öntevékenység és a tudatvilág gazdag tartalmának megismerése. Ezekből a szigorúan egyedi ítéletekben jelentkező megismerésekből azután fogalmi összevetés, az esszenciának az általános ítélettartalommal való összevetése útján származnak az észítéletek. Ezek, mint a priori szintetikus ítéletek, egyszerű észbeli fogalomviszonyítással, intuitíve, új, általános érvényű, a tapasztalati megismeréstől független és feltétlen bizonyosságú megismerést adnak. Alapjuk az ellentmondás elve: lehetetlen, hogy valami ugyanabban az időben és ugyanabból a szempontból legyen és ne legyen. Ez is a priori szintetikus ítélet, mert a létezés fogalmában például semmiképpen sincs benne a nemlétezés, sőt a létezés fogalma nem is fejezi ki a nemléttel való ellentétességet. A tautologikus azonosság elve álélv, ebből semmi sem következik, ez nem alapoz meg semmit. De nemcsak a tautologia,

hanem az alany fogalmi tartalmát analizáló analitikus ítéletek is értéketlenek új ismeretek szerzésének szempontjából. További fontos a priori szintetikus elv az okság elve: minden nem szükségképen létező dolognak létrehozó oka van. Kant az a priori szintetikus ítéletek létét jól meglátta, de hamisan értelmezte azokat.

A tudattények megismerésével szemben a külvilág mindig közvetett; a külvilágra vonatkozó ítéleteink logikailag mind közvetettek: ez a közvetettség — az érzékelő apparátus, majd a tudat által — még pszichologiailag is fennáll; mindamellett minden józaneszű ember rendíthetetlen közmeggyőződése bizonyosnak mutatja a külvilág létének megismerését, és az ismeretelméletnek feladata, hogy ennek logikai okait és előfeltételeit feltárja. Legfontosabb közvetítő fogalom itt az érzéklési tartalmak függetlensége, befolyásolhatatlansága az éntől, ami az okság elve alapján azután a külvilág létére utal. Bizonyosan megismerhető a külvilág időbelisége, abban más ének léte, a külvilág téressége és törvényszerű kölcsönhatása; az érzéki minőségek alanyiségének vagy külvilági létének is a problémája nem ismeretelméleti, de nem is fontos.

Fogalmaink elvontak, általánosak és változatlanok, a dolgok általános miségét tartalmazzák: vannak „lényegfogalmak“ és „empirikus fogalmak“. Minthogy a fogalom tartalmában kifejezett valóságmozgások valósulnak meg a valóságban, tárgyi megismerést tesz lehetővé a fogalom; minthogy pedig a megvalósulás módja teljesen különbözik a fogalom kifejezési módjától, a való és a fogalmi rend különbözősége is nyilvánvaló: ennek összezavarása sok tévedés forrása. A könyv utolsó fejezete a téves ismeretelméleti rendszereket tárgyalja és az általános szkepticizmust, az ismeretelméleti relativizmus és az ismeretelméleti idealizmus különféle fajtáit utasítja el.

Jánosi könyve egészében jól van megírva: gondolatmenete átgondolt, felépítése világos, stílusa kellemes és mégis tárgyának alapjára igyekszik hatolni; céljának, hogy valóban tudományos és egyben népszerű legyen, megfelel. Filozófiameghatározása helytálló; a filozófia jelentőségét is jól látja. Ismeretelméleti álláspontja általánosságban bölcs és helyes, kiindulása a tudatból kifogástalan; amit a tudattények megismerésének közvetlenségéről, igazságáról és bizonyosságáról, valamint az eredményekben az én és tevékenysége, továbbá gazdag tudatvilága megismeréséről mond, azt lényegében mind aláírhatom: magam is ezeket mondtam a „Megismerés öskérdései“-ben. Legfeljebb arra utalhatott volna határozottabban, hogy persze a tudatmegismerésben is vannak komoly hibaforrások: főleg a közvetlen adottságok szinte elkerülhetetlen értelmezésében. A külvilág megismerésének közvetettségéről mondtak is helytállóak, és igen sok értékes megállapítás van az észmegismeréssel és a fogalmak valós értékének igazolásával foglalkozó fejezetekben. A részletekben azután persze bőven akad vitatható állítás: mivel pedig a szerző nem mutatkozik az érvelés számára hozzáférhetet-



lennek és könyvében őszintén igaz tudományt akar adni, megérdemli a részletesebb bírálatot; ezt mindamellet csak néhány rövid megjegyzés keretében végezhetem el.

Mindenekelőtt néhány kisebb írás- és sajtóhibára mutatok rá, a jelentéktelenek mellőzésével; a következőket azonban a második kiadásban könnyű kiigazítani. Az *erósz*t ő is, mint újabban mások is, *érosznak* írja: ez nemcsak ellenkezik a görög írással és hangzással, hanem a héroszhoz hasonul, indokolatlanul; talán ez is okozhatta a magyar írás ilyen sajátságos elferdülését, amelynek a szónak és származékainak sem magyar, sem — az ilyenkor gyanút keltő — német kiejtése sem felel meg. A 314. lapon kétszer is előfordul: patalógikus és patalógia; ez az ismétlődés gondolkodóba ejtheti az olvasót, nem képez-e itt a szerző a patológia-kórtan szó helyett szándékosan újat az „alogikussal“ való összetételben, talán „kórosan alogikus“ értelmében. Azt hiszem ugyan, hogy sajtóhibáról van szó; az új képzés mindenesetre szokatlan volna és magyarázatot igényelne. A goethei kérdés (248. l.) nem az ész napmegismerését firtatja, hanem a szemét: ha a szem nem volna napszerű, sohasem ismerhetné meg a Napot; itt különben Plotinost idézi Goethe. Így persze más színt nyer a mondás. Amikor Jánosi (66. l.) azt mondja, hogy Kant a pozitivizmus és a racionalizmus akkor dúló vitáját akarta eldönteni, akkor ezt nem szabad egyszerűen ismeretesnek állítani: Kant maga empirizmusról beszél, a pozitivizmus, mint jellegzetes és így nevezett irány, jóval Kant utáni, bár abban tárgyilag igaza van Jánosinak, hogy a kriticismus a Humenál lényegében megalapozott pozitivizmus felé mutat átmenetet. Magáról Kantról még „részben“ sem mondható, hogy a filozófiában csak ismeretelméletet vagy helyesebben „tudományelméletet“ lát (99. l.); a kritika nála igazában csak „bevezetés a filozófiába“. Nietzsche központi eszméje nem egyszerűen az „uralkodó ember“ (Herrenmensch 177. l.), hanem legalább is annyira, sőt talán inkább a hatalmi akarat, esetleg az örök visszatérés is.

Ha már most a lényegesebb, tulajdonképeni filozófiai kérdésekre térünk át, akkor mindenekelőtt teljességgel elfogadjuk Jánosinak azt az elvét, hogy mindaz, ami van, az valamiképen a létező valóságban van meggyökerezve, azon nyugszik. Azt is teljesen aláírhatom, ha Jánosi a skolasztikával az analógiai lét fogalmát teszi meg a filozófia központi fogalmává. Amikor azonban ezt kizárólag a skolasztikának tulajdonítja, sőt azt mondja, hogy az analogiatant a modern filozófiában hiába keressük, legfeljebb csak szegényes csökevényeiben és igen kezdetleges fokban találkozzunk vele, akkor mégis csak meg kell kockáztatnom egy szerény személyes megjegyzést. Jánosi nyilván tudja, hogy a létrangok fogalma egész filozófiai felfogásomon alapvető jelentőséggel kereszttül-megy; az okság elve például csak egyik következménye; ugyanígy az aktív, megértő értelem (logosz) és a passzív értelmes (logikus) megfelelése stb. A létrangok analógiás viszonyát teljesen kidolgoztam; talán

szabatosabban is, mint ahogyan a skolasztika — úgy látszik, Jánosi szerint sem még *teljesen* kidolgozott — analógia-fogalmában történt; nem is egyszerűen a skolasztikus analógia-fogalom átvételéről van itt szó, bár a kettő gyökerében megegyezik.

Hogy a matematikát ma semmiképen sem tarthatjuk többé filozófiai, hanem csak szaktudománynak (78. l.), azt éppen a modern matematika *alapidisziplínáinak* művelői aligha találják ennyire természetesnek. Amikor Jánosi igen élesen nyilatkozik az úgynevezett módszeres kétely (például descartesi) elve ellen és azt „scientizmussal” és „a valóságban meg nem gyökerezett ideológia”-jelleggel vádolja, akkor talán nem egészen méltányos: Descartes és mások sem akartak itt lényegében mást, mint Szent Ágoston, vagyis minden kétellyel szemben *ismeretelméletileg* teljesen biztosított kiindulást, és azt, úgy mint Jánosi, éppen a tudattények közvetlen nyilvánvalóságában találták meg.

Fontos kérdés az ismeretelmélet filozófiai helye. Jánosi ezt a legelső és tulajdonképpen az egyetlen, kiindulásaiban logikailag előfeltevésnélküli tudománynak állítja. Ebben a legtöbb kantianus iránnyal is megegyezik, de igazolhatóan téved, bár tévedése nagyon is érthető: hiszen joggal mondja, hogy „az egész valóságot tudományos fokban csak a megismerés révén bírjuk, a valóság birtoklásának kérdése végző fokon mindaddig nincs tisztázva, amíg a megismerés kérdéseit tudományos bizonyossággal nem tisztáztuk”. *Ez azonban nem jelenti az ismeretelmélet minden ismerést megalapozó, hanem beteljesítő, tökéletesítő, teremtő szerepét, vagyis bizonyos értelemben logikailag is utolsó, de éppen a meglévő megismerést teljesen átvilágító és biztosító megjelenését.* Ez a pszichológiai rendben is nagyjából így van, de logikailag is: ennek fő bizonyítéka annak belátása, hogy az első megismerés sohasem lehet ismeretelméleti, vagyis a megismerés megismerése, mert ez végtelen regresszusra vezetne, hanem csakis „tárgyi” megismerés: erre épülhet azután rá és *öntudatosítva teljessé teheti* az ismeretelméleti megismerés; ez tehát nemcsak ontologikailag — ezt Jánosi is elfogadja —, hanem logikailag is feltesz más, tárgyi megismerést, például éppen a tudattények eredetileg korántsem ismeretelméleti, hanem éppen „lételméleti”, metafizikai megismeréseit. Jánosi maga is minduntalan rejtett előfeltevésekre épít „előfeltevésnélküli” ismeretelméletében: így például, amikor azt mondja (127. l.), hogy az ember nemcsak biológiai, hanem szellemi létező is; tehát szellemi léte is van, amelyet megfelelő megismerőképeségnek kell szolgálnia; már pedig a szellemi élet megköveteli a *tárgyi* megismerés lehetőségét. Ez a metafizikai belátásra építő elv mindenesetre ismeretelméleti is volna, hiszen tárgyi megismerés nélkül az egész emberi megismerés más volna. Maga az ismeretelméleti elv azonban, hogy az ember tárgyi megismerésre képes, igazában magában a tárgyi megismerésben és minden tagadása önellentmondásában közvetlen nyilvánvalósággal igazolódik; úgy, amint itt

Jánosi előadja, *circulus vitiosus* rejt: hiszen nyilvánvaló, hogy csak tárgyi megismerés adhatja azt, hogy az ember szellem is; tehát ezzel nem lehet megint a tárgyi megismerés lehetőségét megalapozni. Amikor Jánosi azt mondja (249. l.), hogy a ház nincs úgy összetéve „házságból“ és „magasságból“, mint ahogy az ítélet kifejezni kénytelen, akkor ezt az ismeretelméletileg fontos és sok mindent logikailag megalapozó belátást a metafizikából nyeri; szintúgy, amikor ismeretelméletileg elegendő megoldásnak mondja (346. l.), hogy a konkrét és teljes valóságból kiemelt valóságmozzanat ebben a konkrét valóságban valamilyen (a metafizika által közelebből meghatározandó) módon megvalósul, jóllehet a megvalósulás módja teljesen különbözik a fogalom kifejezési módjától. Nyilvánvaló, hogy már ez a teljes különbözőzés és bármilyen más megvalósulás is egyúttal metafizikai belátást igényel, nemcsak a megvalósulás speciális mikéntjének megismerése. „Hogy a fogalom tartalma reális legyen, teljesen elegendő, hogy a szigorúan vett tartalom valamilyen módon meg legyen valósulva a valós létben is...“: ez is metafizikai belátást igényel fontos ismeretelméleti tétel *logikai* előfeltevéseként.

Fontos kérdés a szintetikus ítéletek kérdése; nem hiszem, hogy Jánosi is igazolni tudta volna ilyenek létét. Amikor annak igazolására, hogy az ellentmondás elve is a priori szintetikus ítélet, azt mondja, hogy a létezés fogalmában semmiképen sincs benne a nemlétezés, akkor ez igaz: hiszen, ha benne volna, megdőlné az ellentmondás elve, amely éppen ezt zárja ki; de ezzel éppen azt jelenti, hogy a létezésben benne van, hogy nincs benne a nemlétezés; mert ha ez nem volna benne, akkor a nemlétezés volna benne. Mivel pedig az ellentmondás elve épp azt mondja, hogy a létezésben nincs benne a nemlétezés, ilyen „negatív bennlét“ mond ki, vagyis jellegzetesen analitikus ítélet. Ha az ellentmondás elvét Jánosi *A non est Non A*-val jelölte volna, rögtön megláthatta volna abban az *A est A* egyszerű negatív kifejezését, és akkor talán az azonosság elvét sem szölte volna le olyan élesen: éppen tautologikus volna adja közvetlen nyilvánvalóságát, amelyből ugyan semmi sem vezethető le — az ellentmondás elvéből sem —, de minden visszavezethető rá. Igaz, amit Jánosi mond, hogy a fogalom analízise által a fogalomban a már eredetileg bennlévő valóságmozzanatokon kívül semmiféle új valóságmozzanatot fel nem fedezhetünk: de csak tudjunk minden valóságmozzanatot felfedezni, ami egy fogalomban eredetileg benne van! Hogy a salétrom só, az kétségtelenül valamikor fontos új megismerés volt: de vajjon ezért ez (aposteriori) szintetikus ítélet? A salétrom fogalmában tárgyilag bizonyosan benne van a „sóság“ és abban „kiemeléssel“ ismerhető meg; így a sóság fogalma a salétrom fogalmának analitikus vonása. Legfeljebb *alanyi* salétrom-fogalmunkban nincs meg a sóság fogalma: de akkor a mai kémikus, sőt felsőbb gimnazista tudatában

a salétrom sósága analitikus mozzanat, a vegyészeti teljesen műveletlen ember tudatában pedig szintetikus? Ez nyilvánvalóan a már bírt és még nem bírt ismeret teljesen relatív különbségére vezetné vissza az analitikus és a szintetikus ítélet különbségét. Helyesen mondja Jánosi (330—331. l.), hogy az ész nem „hozzáadja” a valósághoz a törvényszerűségnek a tudomány nézőpontjából legfontosabb mozzanatait, hanem azokat mint a valóságban bennlévő valóságmozzanatokot fogalmi úton felismeri és kiemeli a tapasztalati valóságból: minden logikai jellegű új megismerés ilyen analízis és analitikus ítéletekben megy végbe. A jól megnézett okságelvében is a nem-szükségszerűen létező ontologikailag és logikailag, tehát (és nem: de nem!) analitikusan magába zárja a létrehozó ok fogalmát, különben semmitől lenne valami, ez pedig az ellentmondás, illetőleg azonosság *analitikus* elvébe ütközik.

Nem egészen világos, hogyan érti Jánosi, hogy egymásnak ellentmondó állítások lehetnek esetleg egyformán hamisak? Ellentmondóságon ugyanis az állítást és tagadását értjük, A-t és Non A-t: ha ezek közül nem mindig igaz az egyik és hamis a másik, akkor nem áll a harmadik kizárásának az elve (minden dolog vagy A, vagy Non-A), mert két ellentmondó hamis mellett lehetne egy harmadik igaz. Lehet, hogy a szerző ellentmondóságon ellentétességet ért. Az érzéki minőségek elvi szubjektivitásának vagy objektivitásának a kérdése ismeretelméleti is, de nemcsak az, hanem metafizikai-természetbölcséleti is; mindkét szempontból fontos, de itt én is mellőzhetem részletezését. Igen kétesnek tartom azt a — régi — felfogást (274. l.), hogy a konkrét létezőnek a „létezés”, vagyis az általános egzisztencia „esszenciája” is. Ha ez nem létezik a konkrét létezőktől elválasztva, nincs esetleg még egy további létezés-esszenciája” stb.? Különben is az *exisztencia mint esszencia* gondolkodóba ejthetne e fogalompár ilyen értelmezésének általános kifogástalanságáról: talán szintén nem szabatos kifejezései valami más alapvető létsajátságának?

Az idealizmus és a racionalizmus érvelését a matematikai megismerés sajátosságából Jánosi csak említi (377. l.); kár, hogy nem próbálja meg feloldani. Az önmagukban fennálló vagy érvényes igazságok (vagy értékek, vagy idealitások) — husserli vagy pauleri vagy hartmanni — felvétele lehet hamis, de semmiesetre sem az (ismeretelméleti) idealizmus önellentmondósága szerint: mert ezekben az illető gondolkodók a valósággal teljesen egyenrangú, gondolkodáson kívüli és attól független realitásokat látnak, amelyeknek megragadása nem kevésbé tárgyi, mint a valóságé; valószínűleg a szerző is így érti ezt, amikor ezekben az esetekben a „gondolati tartalmak hiposztazizálásáról” beszél.

Amikor Jánosi a külvilág létét csak „nagy valószínűséggel megismerni” állítók ellen fordul, nem igazságos: mert ezek közül „egyesek” lényegében ugyanazt mondják, mint ő, hogy tudniillik a külvilág-

got nem ragadjuk meg közvetlenül és az nem is szükségképi létű. Tehát megragadása lehet *gyakorlatilag* bizonyos: ezt elismerik és ez a rendíthetetlen emberi közmeggyőződés tartalma. De ha elméleti bizonyosságot keresünk, akkor a tudománynak igenis igazolnia kell azt is, amiben semmiféle józaneszű ember nem kételkedik, mert — Jánosi szerint is — *mindenben* igazolt és nemcsak igaz tudásra kell törekednie. Ekkor pedig kitűnik, hogy a nemszükségképi létű külvilág éppen nincs közvetlenül adva, a szemléleti élmény kényszerítő ereje pedig álomban is megvan, az álmot az ébrenlét élményeivel még a felébredés után is *alkalmilag* összetévesztette akárhány józaneszű ember is, álmában pedig a legtöbb ember nem álomnak véli. Ezért igyekszik a legtöbb mélyreható bölcselelő a külvilág megismerésének bizonyossági fokát megállapítani: ez is fontos „consensus”. Mindennek ellenére a külvilág létének „óriási valószínűséggel” való megismerése megvan és tudományosan elegendő is, de éppen *ezzel* a tudattal, amely nem jelent mást, mint a különféle eredetű ismerettartalmak Jánositól is elismert elméleti, tárgyi nyilvánvalósági, illetőleg alanyi bizonyossági különbségét.

Ha Jánosi könyvére végül még egyszer összefoglalólag visszatekintünk, azt mondhatjuk, hogy meglátszik rajta a biztos alap: ezért a skolasztikát, saját bölceleti iskoláját joggal becsüli nagyra, bár egyáltalában nem zárkózik el fogvatkozásainak látása és elismerése és más, így modern bölceleti eredmények elfogadása elől sem. A skolasztikán kívüli filozófiákkal mégis néha méltánytalan és sokszor találó bírálatuk mellett nem egyszer felszínesen és „féloldalasan” kritizálja őket, értékük elégséges hangsúlyozása nélkül. Feltűnő, hogy a magyar filozófiát teljesen mellőzi; csak Pauler megnevezését találtam meg egyszer egyik alárendelt jelentőségű tanításának teljes elutasítása kapcsán; lehet azonban, hogy ez csak véletlen.

Bárá Brandenstein Béla.

JOÓ TIBOR: *Magyar nacionalizmus*. Budapest, 1941. Athenaeum. 348 l.

Politikai irodalmunk nem csekély. Egyre-másra jelennek meg könyvek, a különböző folyóiratok és napilapok hasábjain cikkek és tanulmányok, melyeknek tárgya: a nép, a nemzet, a magyarság helye Európában és jövő feladatai. Sajnos, de a tények immáron elég hosszú idő óta leszoktattak arról, hogy e művek íróitól bárminő tárgyilagosságot is várjunk. Ezeréves történelmünk legcsekélyebb ismerete, az abból kiáradó szellemiség leghalványabb átélése és átérzése, vagy legalább is arra való törekvés nélkül, ettől a szellemtől teljesen idegen eszmék mámorában élők akarják a magyarságnak kitűzni „feladatait” s nem átálják azt, annak a közös történelmi múlt által összekovácsolt egységét, a valóságtól idegen ideológiával darabokra szaggatni. Rádöbbenve a kimondott vagy leírt hangzatos szavak nagy hatására, ezeket a szavakat egyéni érdekeiknek előmozdítására használják fel s hol a baloldaliság hangján kongatják vészharangjukat, hol pedig, minden mélyebb igazságmegragadás nélkül, a jobboldaliság nevében igyekeznek elfojtani minden nemesebb szót. S mindez oly korban történik, amikor a széles közvélemény még szélesebbre tágul s így egyre szaporodik azoknak a száma, akik a magaskultúrában nem részesülván, „kritikátlanul tobzódznak a külföld nyakló nélküli utánzásában”. Mindezek láttára, mily mélységes igazságként áll előtünk Széchenyi megállapítása: „A szólás még korántsem érzés, a nyelvnek pergése korántsem dobogása még a szívnek és ekép a magyarul beszélő, sőt a legékebben szóló is korántsem magyar még”.

S mily öröm és benső megnyugvás oly műnek a kézhezvétele, amelynek minden sora a magyarság történetének mély és objektív átélését, sorsának őszinte átérzését és jövője iránti felelősségtől áthatott aggodást tükröz vissza. Mert hál’ Istennek ily művek is vannak. Ezeknek a műveknek sorába tartozik Joó Tibor munkája is. A tudomány embere ő, ha néha előtör is belőle a publicista, — akinek élelátását filozófiai és jogi tanulmányai még jobban kicsiszolták, szorgos történeti adatgyűjtései a múlt ismereteinek tárárt gazdaggá bővítették, munkájának lelke pedig: kifejelett hivatástudata.

A mű mindenegyes részének taglalása már csak azért sem lehet feladatunk, mert benne a szerző számos oly problémát érint, amelyeknek elmélyítésére — miként azt maga is érzi —, még szükség van.

Nem foglalkozhatunk a Szent István Institutiója körül felmerült tudományos vitával sem, bár kijelenthetjük, hogy e kérdésben nem csatlakozhatunk fenntartás nélkül Joó álláspontjához, mert több mint valószínű, hogy Szent István sohasem gondolt arra, hogy államát többnyelvűvé tegye és nemzetiségi államot hívjon életre. Nagyon is lehetséges, hogy az Institutio csak a királyi udvarba hívja a vendégeket és az ezekkel szemben való jó bánásmódra inti fiát, Imre herceget. Nézetünk szerint azonban a lényegre, az ősi szellemi megnyilvánulásra vonatkozóan tökéletesen mindegy, melyik magyarázathoz csatlakozunk. A lényeg: a másokban rejlő értékek megbecsülése. Erre csak oly egyén, vagy nemzet képes, amely tudatában van önnön értékének és nem szenved az alacsonyabbrendűség érzésében. S Szent István kora magyarságának szellemi megtestesítője, annak a szellemnek s általa teremtetett kultúrának, amely valóban alapvetőbb, sorsdöntőbb tényezője az emberiség történetének, mint a biológiai sajátosság. „Az ősi népeket — emeli ki helyesen Joó Tibor — nem fajiságuk, hanem kultúrájuk formája különítette el és foglalta egybe s ez döntötte el szerepüket.“

A részletkérdésekbe való bocsátkozás helyett nézzük azonban a mű főbb problémáit és azok megoldását. A középponti probléma, miként azt a mű címe is elárulja, a magyar nacionalizmus lényegének megállapítása. E kérdést azonban csak akkor válaszolhatjuk meg, ha tudjuk: mi a nacionalizmus? Lehetnek-e annak különböző formái? A fejlődés szükségszerű törvényei alatt áll-e, vagy örök, változhatatlan szubsztancia? Ezek a kérdések szabják meg a szerző vizsgálódásainak irányát s midőn arra a megállapításra jut, hogy „a nacionalizmus olyan szellemi magatartás, ... mely értékrendszere középpontjába a nemzetet helyezi és legfőbb feladatának a nemzet szolgálatát tűzi ki“, teljesen észszerűen bontakozódik ki a feladat: mi a nemzet, hogyan alakultak ki a nemzetek? Nép és nemzet, Herder óta súlyos problémája a politikai és társadalomtudománynak. Joó Tibor biztos kézzel nyúl az ezen a téren még a mai napig is uralkodó fogalmi zűrzavar kellős közepébe s igyekszik a lényeget megragadni. Csak sajnálhatjuk, hogy az egyes nézetek mélyebb analizálásába nem bocsátkozik, holott munkája tudományos értékében ezáltal még nagyobbra nőtt volna. A népet etnikai értelemben fogja fel, amely azonban nem pusztán a természetnek egy darabja, hanem kulturális, szellemi közösség. Erre az alapra, — amelyhez nemcsak egy, de több nép fiai is tartozhatnak — reárétegződik a nemzet; nem abból hajt ki, „hanem felülről, a szellem tiszta világából, az egyetemes emberi öntudatra ébredt régiójából szállja meg a közösséget“. A nemzet is kulturális, szellemi közösség, de benne megvan ez az „öntudat“ is, amely éppen lényegét teszi: Öntudatra ébredt szellem.

Joó gondolatmenete itt filozófikus mélységekbe (Nicolai Hartmann filozófiája!) száll, ahová követni, ily úthoz nem szokott elme természetesen nehezen tudja. Csak a „szellemet“ látja, amely szerinte tisztára elvont, értelmetlen fogalom és ezért az agyonspiritualizálástól félti a nemzetfogalmat. Nem képes belátni — s nem is várhatjuk ezt tőle —, hogy a „szellem“ itt épp olyan valóság, mint a tapasztalati valóság, csak éppen más valóság, mely létezik, mert hat, átalakít és átfőmál. Az agyonspiritualizálás veszélye — nézetünk szerint — Joó Tibornál különben sem áll fenn, mert az etnikai tényezők hatását maga sem hanyagolja el s ezáltal eikerüli az egyoldalúságot. A szerző maga is elismeri, hogy a népi etnikumnak és kultúrájának gyermekei vagyunk, annak örökségét, áldásként vagy teherként, nemzeti létünkben is magunkban hordozzuk. S ha a nemzet legbensőbb lényegét az egyetemes humánus eszméjének odaadó, önzetlen szolgálatában is látja, rögtön kiemeli, hogy „ezzel individualitását, nemzeti sajátosságát nem vesztheti el, mert a humánus eszméje, a tiszta szellemiség puszta forma, melyet tartalommal kell megtölteni, kinek-kinek individualitása szerint“. Ennek az igazságnak kézzel fogható bizonyítéka a magyarság története, mely ezeréven keresztül a maga individuális körülményeinek megfelelően, taggernyi vérrel szolgálta a humánus eszméjét.

A XVIII. század végén hazánkban is megindul az a szellemi folyamat, amelynek célja a maga sajátos létének öntudatára ébredt „magyar nemzet“ megteremtése. A nemzeti eszme végső célja itt is, miként Nyugaton, a független nemzeti állam megteremtése. Messzire vezetne az út, ha annak csak némi megvilágítására is törekednénk. miért lebegett éppen ez a nyugati eszmekörben kialakult s a magyar szellemtől alapiában véve oly idegen cél az akkori kor politikai irányadóinak szeme előtt, pedig enélkül a kor lelki hasadását, melynek jellemző példája Széchenyi és Kossuth alakja és felfogása, meg nem érthetjük. Csak zárójelben említjük meg, hogy ebben a korban attól az Ausztriától függöttünk, amellyel szintézisbe emelő történelmiség egyáltalában nem fűzött össze. Azok számára, akik a magyarság történelmét alapvetően ismerik, ezt megemlíteni felesleges, — de mily kevés ezeknek a száma! Eppen ezért, ezen a ponton hiányosnak érezzük Joó művét, bár a lényegét, t. i. azt, hogy a nemzet és az állam nem szükségszerűen összefüggő fogalmak, világosan kiemeli.

Külön érdeme a szerzőnek, hogy nem esik bele abba a különben szokásos tévedésbe, amely a népet és a fajt összetéveszti. Itt is a tudomány álláspontját követi: egységes tisztafajú nép nem létezik Európában s ugyanazon nép keretében sokszor nagyobb faji eltérések észlelhetők, mint egymás között élő különböző népek között.

A szerző azonban nem marad meg a puszta tények világában. Felveszi az értékelő szempontot is. mikor felveti a kérdést: milyennek



kell lennie a magyar nacionalizmusnak? Itt, az értékmérő felvételénél történik általában a legtöbb kisiklás. Ez az a pont, amelyen keresztül legkönnyebb az egyéni politikai hitvallást abszolút értékként belevetíteni a történeti szemléletbe. Jóó nem követi ezt a módszert. Felismeri, hogy az értékmérő magában a nacionalizmus végső és általános céljában: a magyarság nemzeti lényegének, az emberi szabadságnak s a természet rendjében gyökerező emberi jogok mélyeséges tiszteletének minél tökéletesebb őrzésében és erősítésében rejlik. A magyar nacionalizmus igazi célja valóban nem lehet más, mint a nép egészének felemelése a nemzet körébe s a nemzeti ideálnak fokozatos megvalósítása, és alapja a valódi demokrácia, mely lényegében nem lehet más, mint a „démosz arisztokratizálódása“. Az igazi nemzeti erőt nem a külsőségek — sarkantyú, atilla, magyar nyelv, körtánc s hasonlók —, hanem egyedül az ugyanazon történeti értékeszme megragadása és tudatosulása teremti meg. Ennek felismerése és követése: az igazi magyar nacionalizmus. Jóó korunk azon csekélyszámú egyénei közé tartozik, akik ezt az igazságot felismerték. Ebben rejlik munkájának fő értéke.

*Horváth R. Károly.*

## TÁRSULATI ÜGYEK.

---

### Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1942. május hó 19-én a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott közgyűléséről.

Báró Brandenstein Béla elnök a közgyűlést: „A filozófia mai hivatásáról“ szóló mélyenjáró előadásával nyitotta meg, amelyet a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadott.

Utána Prohászka Lajos tartotta meg finomságokban bővelkedő és nagyhatású előadását: „A humanitás kezdetei“ címmel. Az elnök a Társaság nevében köszönetet mondott a sok új szempontot feltáró és lebilincselő előadásért.

Ezután az elnök öt percre felfüggesztette a közgyűlést. A szünetben a vendégek elmentek és utána az elnök szépszámu tag jelenlétében újra megnyitotta a közgyűlést. Ezután gróf Révay József titkár a következőkben számolt be a Társaság elmúlt esztendejéről:

Mélyen tisztelt Közgyűlés! Társaságunk az elmúlt esztendőben — fennállásának negyvenedik évében — vállalt hivatását nagyobb nehézségek nélkül teljesítette. Tevékenysége elsősorban előadások rendezésében és tudományos irodalmi publikációkban állott; továbbá nem kis mértékben járult hozzá filozófiai életünk elmélyítéséhez azáltal, hogy a filozófiával foglalkozóknak — miként a multban is — alkalmat nyújtott a megismerkedésre, a fesztelen, sőt baráti együttlétre, az eszmecserére.

Üléseink az elmúlt évben is kétfélék voltak: vitaesték és előadások. Vitasorozatunk iránt, amelynek tárgyai ezúttal „a filozófia nagy problémái“ voltak, öröndetes érdeklődés nyilvánult meg; a hallgatóság minden egyes alkalommal teljesen megtöltötte a tágas előadótermet. A népszerűség azonban nem ment a tudományosság rovására. Az előadások színvonala mindenkor magas volt; nemcsak a közönség meríthetett okulást, hanem maguk a részvételre felkért szakemberek is ösztönzést nyerhettek a vitákból. Köszönettel kell megemlékeznünk a Székesfővárosi Népművelési Bizottságról, amelynek pontos és sallangoktól mentes adminisztrációja is nagyban hozzájárult a vitaesték sikeréhez. A viták témái és előadói a következők voltak:

Halasy-Nagy József: A mai filozófia.

Lengyel Lajos: Tárgyelmelet, fenomenológia.

Lehner Ferenc: Logika, ismeretelmélet.

Zemplén György: Metafizika, értékelmelet.

Gróf Révay József: Etika.

Baránszky-Jób László: Esztétika.

Ortvay Rudolf: Természetfilozófia.

Mátrai László: Kultúrfilozófia.

Felkérésünkre vettek részt a vitákban: Bencsik Béla, Dékány István, Dési Frigyes, Ervin Gábor, Faragó László, Hamvas Béla, Horváth R. Károly, Huzella Tivadar, Ibrányi Ferenc, Jánosi József, Kampis Antal, Lehner Ferenc, Lengyel Lajos, Mátrai László, Noszlopi László, Pozsonyi Frigyes, Prahács Margit, gr. Révay József, br. Schroeder Attila, Slatinay Ernő, Staud Géza, Zemplén György és M. Zemplén Jolán. A felkért hozzászólókon kívül másoknak is módjuk volt a felszólalásra. A közönség köréből is elhangzott néhány érdekes vélemény. Az elnöki tisztet minden egyes alkalommal társaságunk elnöke: br. Brandenstein Béla töltötte be, — aki tömör és világos összefoglalásokkal tette a vitát különösképen tanulságossá és élvezetessé.

Előadóüléseinket a Magyar Tudományos Akadémia heti ülés-termében rendeztük meg: az Akadémiának e szép környezet biztosításáért is köszönettel tartozunk. Sajnálattal kell megemlítenem, hogy az előadó ülések látogatottsága nem mindig volt olyan, amilyent az előadások színvonala megérdemelt volna. Előadóüléseinken a következő dolgozatok kerültek bemutatásra:

Theodor Haering: Die Anfänge der deutschen Philosophie.

Kempelen Attila: Egyetemes ténykedési elvek és az ember.

Ujváry Béla: A forma problémájának filozófiai és képzőművészeti vonatkozásai.

Hunyady Piroska: Az aevum.

Bucsay Mihály: A filozófia tegnap és ma.

Harkai Schiller Pál: A lélektan problémátörténete.

Br. Schroeder Attila: Az ember filozófiai meghatározása.

Staud Géza: Aristoteles dramaturgiája.

Lengyel Lajos: A filozófia alapproblémája „Az ember tragédiájában“.

Br. Brandenstein Béla: A filozófia mai hivatásáról.

Prohászka Lajos: A humanitás eredete.

Társaságunk folyóirata, az Athenaeum, az elmúlt év folyamán 4 számban jelent meg, összesen 462 lapnyi terjedelemben. A „Filozófiai értekezések“ sorozatában, annak 11. számaként, ezenfelül mintegy négy ívnyi terjedelemben külön is megjelent gróf Apponyi Albertnek „Világnézet és politika“ című posztumusz tanulmánya. Ezt Faragó László tagtársunk mintaszerűen rendezte sajtó alá, Kornis Gyula tiszteletbeli elnökünk pedig a mű jelentőségét méltató előszót írt hozzá. „A Magyar Filozófiai Társaság könyvtára“ sorozatban, annak

8. köteteként, az 1940—41-es évadban elhangzott vitaüléseink anyagát adtuk ki külön lenyomatban. A több mint 200 oldalas könyv iránt, amelynek előszavát br. Brandenstein Béla elnökünk volt szíves megírni, a közönség részéről élénk érdeklődés mutatkozik.

Nagyobb vállalkozásba fogott társaságunk akkor, amikor elhatározta Platon összes műveinek magyarnyelvű kiadását. Elnökünk, br. Brandenstein Béla fáradhatatlan tevékenységének, valamint Mátrai László titkártársam gondos, szakavatott és tapintatos szerkesztői munkásságának köszönhető, hogy a mai viszonyok közt valóban nem kis akadályok: nagyrészt elhárultak, és a mű előreláthatólag még ebben az esztendőben meg is fog jelenni. A közgyűlésnek az ezzel kapcsolatos munkálatok részleteiről természetesen majd csak a könyv megjelenése után számolhatunk be. Annyit azonban meg kell említenem, hogy a fordítás munkájára felkért szakemberek munkájuk nagy részével már elkészültek, a nyomdai költségek tetemes részét már előre kifizettük, a szükséges és kitűnő papírmennyiség biztosítva van. Mindez persze nem lett volna lehetséges, hogyha a filozófia szakkörain kívülről álló közéleti férfiak, egyes közületek és intézmények vezetői, nem mutattak volna olyan igazán lekötő megértést és érdeklődést a tudományos vállalkozásunk iránt. De a M. Kir. Vallás- és Közoktatásügyi Miniszter Úr, Budapest Székesfőváros, a Magyar Tudományos Akadémia, és a Magyar Nemzeti Bank: tekintélyes adományokkal siettek segítségünkre. Legyen szabad nekik ezért erről a helyről is őszinte köszönetünket tolmácsolnom.

A M. Kir. Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium és a Magyar Tudományos Akadémia ezenfelül rendes évi támogatásban is részesítették Társaságunkat. Ugyanígy a Magyar Nemzeti Bank is eljuttatta hozzánk évi segélyét. Ezek nélkül munkánk színvonala nem lett volna fenntartható. Társaságunkat ezzel a nemes adományukkal is nagy hála kötelezték.

Tagjaink számában a tavalyi állapothoz képest némi emelkedés mutatkozik. A tavalyi 450-es számmal szemben az idén 460 tagról, illetve előfizetőről számolhatunk be. Ezek közül 321 a tag (magán-személy), a többi pedig előfizető, — nagyrészt intézmény. Az utóbbiak közül 103 azoknak a középiskoláknak a száma, amelyek számára a lapot a M. Kir. Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium rendelte meg.

Az elmúlt évben két olyan jelentős filozófus költözött el az élők sorából, akiket Társaságunk elismerése jeléül tiszteletbeli tagjául választott meg. *Bauch Bruno* többször járt Budapesten, mint a Filozófiai Társaság vendége és állandó, szoros kapcsolatot tartott fenn a magyar filozófiával. *Driesch Hans* is meglátogatta egy ízben Társaságunkat; eredeti filozófiájával sok hívet számlálhat a magyar filozófia köreiben. A halálukon érzett gyászának a Magyar Filozófiai

Társaság az Athenaeum lapjain is hangot ad. Emléküket mindenkor őszinte kegyelettel fogjuk megőrizni.

Mélyen tisztelt közgyűlés! Azt hiszem e rövid összefoglaló jelentésből is kitűnik annyi, hogy Társaságunk az elmúlt esztendőben, a nehéz viszonyok ellenére is, eléggé kivette részét a kulturális munkából. Ezt elsősorban azon tagjaink áldozatkészségének, a tudomány iránti önzetlen szeretetének, hivatásérzésének köszönhetjük, akik nagy elfoglaltságuk ellenére is mindenkor szívesen vállalkoznak Társaságunk tudományos életében való aktív részvételre. Ha a tavalyi év sikeresnek mondható: ezért elsősorban őket illeti meg az elismerés. Az ő buzgalmukra, ügyszeretetükre alapíthatjuk a jövőre vonatkozó reményeinket is.

Kérem jelentésem szíves tudomásulvételét és a tisztikar részére a felmentvény megadását.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette és a felmentvényt megadta. Az elnök a közgyűlés előtt, a tagok helyeslése közben, a maga részéről is köszönetet mond a M. Kir. Vallás- és Közoktatásügyi Miniszter Úrnak, továbbá Budapest Székesfőváros, a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Nemzeti Bank vezető férfiainak, akik a Társaság munkáját, illetve munkájának bővülését nemes hozzájárulásukkal lehetővé tették.

Ezután következett ifj. Kronfusz Vilmos pénztáros jelentése az 1941. naptári évről. A pénztári kimutatás a következő:

Bevételek: Tagdíjak és előfizetések 2420-83 P, segélyek 3250—P, kiadványok eladásáért 150-82 P, a Budapest Székesfőváros Népművelési Bizottságával együtt rendezett vitaestek bevétele (másfél évről) 416-80 P, kamatbevétel 25-34 P, selejtpapír eladásáért 28-80 P, összesen 6292-59 P, a nyitó pénztári egyenlegekkel (1105-31) együtt 7397-90 P. Kiegészítő passzív egyenleg (az Egyetemi Nyomda fennálló követelése) 2249-50 P. Végösszeg 9647-40 P.

Kiadások: Egyetemi Nyomda követelése 1940.-ről 1333-60 P, 1941.-ben 4160-32 P, összesen 5493-92 P, írói tiszteletdíjak 1996-50 P, tisztviselői tiszteletdíjak 600.—P, tagdíjbehajtási jutalék és költség 51-06 P, irodai, postai és postatakarékpénztári költségek 232-86 P, összesen 8374-34 P, a záró pénztári egyenlegekkel (1273-06) együtt 9647-40 P.

A zárszámadás tehát 976-44 P hiányt mutat ki (a passzív egyenleg és a záró aktívák különbözete), amelyet azonban egy még be nem folyt segély, valamint az 1941. dec. 31-én fennállott tagdíjkövetelés (tagdíjhátralékok): 1364-50 P bőven fedez.

Fenti zárszámadást a számvizsgáló bizottság, valamint a Társaság ellenőre átvizsgálta és helyességét aláírásával igazolta.

Költségvetés az 1942. évre.

Bevételek: Nyitó pénztári egyenlegek 1270— P, tagdíjak és előfizetések 2500— P, várható segélyek 3500— P, kiadványok eladásából 500— P, Budapest Székesfőváros Népművelési Bizottságától (vitaestéért) 250— P, kamatokért 20— P, összesen 8040— P, tagdíjkövetelés (25% leírása után) 1000— P, végösszeg 9040— P.

Kiadások: Egyetemi Nyomda követelése 1941.-ről 2249.50 P, 1942.-ben 4410.50 P, együtt 6660— P, írói tiszteletdíjak 1400— P, költségek 900— P, rendelkezésre 80— P, végösszeg 9040— P.

A közgyűlés a pénztári zárszámadást és a költségvetést tudomásul vette és a pénztárosnak a felmentvényt megadta.

Több tárgy nem lévén az elnök megköszönte a megjelentek szíves közreműködését és a közgyűlést bezárta.

K. m. f.

*Mátrai László*  
titkár, a közgyűlés jegyzője.

*Br. Brandenstein Béla*  
elnök.

Kiadásért felelős: Gróf Révay József.

41.114. — Kir. Magy. Egyetemi Nyomda. (F.: Thiering Richárd.)

## ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

### INHALT.

- Frh. Béla v. Brandenstein*: Funktion und Aktualität der Philosophie.  
*L. Lengyel*: Das Grundproblem der Philosophie im dramatischen Hauptwerke Madách's: „Die Tragödie des Menschen.“  
*A. Varga v. Kibéd*: Bruno Bauch †.  
*Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart.* — *Gegenwärtige Metaphysik und Werttheorie.* — (Diskussionen, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.)  
Besprechungen, Kritiken.

### Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibnitz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) ..... 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) ..... 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern értékkilozófia alapvetése] (123 l.) ..... 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) elfogyott
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai. (323 l.) ..... 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus története (235 l.) ..... 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József (412 l.) .. 15— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika (X, 153 l.) ..... 4— „
11. *Harkai Schiller Pál*: A lélektan feladata. (315 l.) 6— „
12. *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája. (178 l.) 4— „
13. *Földes—Papp Károly*: Az autonóm ismeretelmélet fogalma. (180 l.) ..... 5— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni mind az egész sorozatra, mind pedig annak egyes köteteire vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága elöadójának (XI, Abel J.-utca 21.).

## A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtítkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: ifj. *Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitautélést. Az ülések ügyében Mátrai László titkár (Budapest, IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvétélről a választmány dönt. A tagok évi 6 pengő tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Lehner Ferenc választmányi tag címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) intézni.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámú telepitendő”. A Társaság pénztárosának (ifj. Kronfusz Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

## FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

### KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2'50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* . . . . . 1'80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2'50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* . . . . . 2'— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* . . . . . 2'— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végtelen halmazok problémájáról* . . . 2'50 P
7. szám. *Spranger Eduard: Közérkölc és személyes erkölcsiség* . . . . . 1'— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* . . . . . 2'— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* . . . . . 1'60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe* . . . . . 1'50 P
11. szám. *gr. Apponyi Albert: Világnézet és politika* . . . . . 2'80 P



1274  
XXVIII. KÖTET

1942. AUGUSZTUS

3. FÜZET

1977 NOV 2

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BARÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1942.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KORÚT 6

## ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr Révay József felel. A folyóíratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

## TARTALOM.

### Értekezések.

Oldal

Vitéz Moór Gyula: A jog mivolta az újabb kultúrfilozófia megvilágításában .....	237
Magyaryné Techert Margit: Plotinos és Szent Agoston .....	253

### Szemle.

Staud Géza: Aristoteles dramaturgiája .....	267
---	-----

### Vita.

Ethika. Gr. Révay József bevezető előadása, Ibrányi Ferenc, Noszlopi László, Ervin Gábor, Horváth R. Károly, Slatinay Ernő, Földes-Papp Károly és br. Brandenstein Béla hozzászólása ..	278
Esztétika. Boránszky Jób László bevezető előadása, Kampis Antal, Prahács Margit, br. Schroeder Attila, Staud Géza és br. Brandenstein Béla hozzászólása .....	310

### Ismertetések, bírálatok.

Aristoteles: Nikomachosi Ethika, Szabó Miklós fordítása (Kövendi D.). — Kornis Gyula: Nietzsche és Petőfi (Bóka L.). — Rezek S. Román: Prófétaság intuíciója és átélése (Zemplén Gy.). — Wilhelm Andersen: Der Existenzbegriff (Gerencsér I.). — Türy László: Vesztélyben (Vajda Gy. M.). — László Ákos: A Ferences Iskola természetbölcseleti problémái (Ervin G.)	332—344
---	---------

**A napokban jelenik meg!**

**NOSZLOPI LÁSZLÓ:**

**EMBERISMERET**

**ÉS EMBEREKKEL VALÓ BÁNÁS**

240 l. Ára füzve P 6—, kötve P 8—

# A JOG MIVOLTA AZ ÚJABB KULTÚR- FILOZÓFIA MEGVILÁGÍTÁSÁBAN.

Írta: Vitéz MOÓR GYULA.

---

1. A bennünket körülvevő csodálatos természeti világ-  
nak s a lelki szemeink előtt feltáruló még sokkal csodála-  
tosabb szellemi világnak egyetlen olyan egyszerűnek látszó  
részletkérdése sincsen, amely — ha kellő erővel ragadja  
meg gondolkodásunk — hétmérföldes csizmákkal egyene-  
sen bele ne vezetne a filozófiába. Hiszen a bölcsélet —  
amint Schoppenhauer mondja egy helyen — éppen azt  
vizsgálja, ami a legtöbb ember számára magától értetődő.  
Természetes tehát, hogy a jog és a filozófia között is szoros  
és sokszoros az érintkezés. A legközvetlenebbül talán a jog-  
alkotó, a politikus és a törvényelőkészítő kerül szembe —  
lehet, hogy öntudatlanul is — filozófiai problémákkal,  
híven Plato mondásához, hogy: „A megismerhetőben a Jó  
eszméje a végső, amit csak fáradtsággal pillanthatunk  
meg, de amit látnunk kell, ha akár a magánélet csendjében,  
akár a közéletben értelmesen eselekedni akarunk“. Ez a  
plátói mondás találó a jogalkalmazóra is, aki bár a jog-  
alkotóénál sokkal szűkebb és korlátozottabb hatáskörben  
kerül szembe erkölcsi problémákkal, mégis az eleven élet-  
tel való közvetlen kapcsolata folytán sokszor fokozottabb  
mértékben érezheti feladatának morális súlyát, azt a fele-  
lősséget, amelynek nagysága előtt hajol meg Madách,  
midőn az Ember Tragédiájában azt mondja, hogy:

„Áldlak sors, hogy bíróvá nem tévél.  
Mi könnyű törvényt írni pamlagon —  
Könnyű ítélni a felületesnek,  
És mily nehéz, ki a szívet kutatja,  
Méltányolván minden redőzetét.“

(XI. szín.)

De nemesak a gyakorlati jogélet munkásai, hanem a  
jogtudományok elméletének művelői is gyakori érintke-  
zésbe jutnak a bölcsélet kérdéseivel. Az, aki a jog törté-  
neti fejlődését vizsgálja, aligha térhet ki a fejlődés, a hala-  
dás, az okozatosság bölcséleti kérdései elől. Aki pedig a  
jog mivoltát akarná tisztázni, a jognak régóta keresett

fogalom-meghatározását szeretné megtalálni, az semmiképpen sem indulhat útnak filozófiai ismeretek nélkül.

Jelen értekezésemben ezzel az utoljára említett kérdéssel óhajtanék foglalkozni. Vizsgálni fogom tehát azt a kérdést, hogy a jog mivoltának tisztázásánál mennyiben lehet a jogász segítségére a filozófia, hogy van-e a filozófiai világképnek befolyása a jog mivoltáról alkotott felfogásunkra, és különösen azt, hogy az utolsó évtizedek jelentős filozófiai kutatásának eredményei új megvilágításba helyezték-e a jog fogalmát?

2. Valamely dolog mivoltát meghatározni tulajdonképpen annyit tesz, mint kijelölni a kérdéses dolog helyét a Mindenségben. Az a régi szabály, hogy „*definitio fiat per genus proximum et differentiam specificam*” ugyanezt mondja, mert ha a fogalommeghatározásban csupán a legközelebbi osztályfogalom többi tagjaitól kell a differentia specifica felderítésével elhatárolni a definiálandó dolgot, egyébként pedig a legközelebbi osztályfogalom, a *genus proximum*, megjelölése felment a kérdéses dolog mivoltának további kutatásától, akkor ez csak azért lehetséges, mert a *genus proximum* már ismertnek tételezzük fel, úgy hogy tudjuk róla azt is, hogy ő maga milyen legközelebbi magasabb osztályfogalom alá tartozik s ez a magasabb osztályfogalom milyen még magasabb alá, s így tovább fel egészen a dolgok összes osztályait magában foglaló legmagasabb, legáltalánosabb fogalomig, a Mindenség fogalmáig. A *genus proximum* tehát nem csupán azt a legközelebbi általánosabb fogalmat jelöli meg, amely alá a definiálandó dolog tartozik, hanem az egyre általánosabb magasabb osztályfogalmakra utalással tulajdonképpen azt a helyet is meghatározza, amely a kérdéses dolgot a Mindenség keretében, a Kozmosznak ebben vagy abban a szférájában, megilleti. Ezt a vonatkoztatást a Mindenséghez, amely minden fogalommeghatározásban benne van, Spinoza ismert mondása is kifejezi, amely szerint: „*omnis determinatio est negatio*”, mert hiszen ha a definitio azt mondja meg, hogy mi *nem* a dolog, akkor tulajdonképpen a definiálandó dolgot a rajta kívüli Mindenségtől határolja el.

A fogalommeghatározásnak erre a Mindenséghez való vonatkozására azért mutattam rá, hogy így egyúttal a fogalommeghatározások filozófiai vonatkozásaira is rámutathassak. A filozófiai kutatás tárgya ugyanis éppen a Mindenség, mint egész, nem részleteiben, hanem a maga egységében. A filozófia a megismerés tárgyainak felosztá-

sánál körülbelül úgy járt, mint a költő Schillernek „Die Teilung der Erde“ c. költeményében. Amikor Zeus szétosztja az emberek közt a Földet, a költő álmodik s csupán az osztozkodás végére érkezik meg, amikor az isten már nem adhat neki semmi földi kincset s ezért kárpótlásul megnyitja előtte az eget:

„Was tun? spricht Zeus, — die Welt is weggegeben,  
Der Herbst, die Jagd, der Markt ist nicht mehr mein.  
Willst du in meinem Himmel mit mir leben,  
So oft du kommst, er soll dir offen sein.“

Ma már a filozófia is felosztva találja az egyes szaktudományok között a Mindenség minden részletét, a megismerhető tárgyak minden csoportját. Nem marad tehát számára más kutatási terület, mint a részletek fölé emelkedve a Mindenséget a maga egységes harmóniájában venni vizsgálat alá.

3. A filozófiai gondolkodás a Mindenségben először is — még pedig már a görög bölcsekedés kezdetén — a *nagy természetet* látja meg. Majd a dephei-i Apolló-templom feliratát: „Ismerd meg önmagad“ követve, felismeri az *ember* egészen kivételes helyzetét a Mindenségben, reájön arra, hogy az ember csak részben tartozik a tapasztalati, természeti világhoz, s hogy különösen a tudás és az erkölcs problémáiban egy másik világ, a szellemi világ nyílik meg előtte, amelynek ugyancsak részese. A *plátói* ideák tanában már világosan két nagy tartományra szakad szét a Mindenség: az ideák időtlen és változatlan világára és a változó és múló tapasztalati világra. A természeti és a szellemi világnak ez a szembenállása azóta is egyik legalapvetőbb problémája maradt a filozófiának.

Alapvető probléma maradt azoknál a filozófusoknál is, akik ezt a plátói „chorismos“-t, az ideáknak a tapasztalati világtól való elválasztását, megszüntetni, a szellemi és a természeti világ dualizmusát egy monisztikus világkép egységébe feloldani akarták, mint például *Aristoteles*, aki az ideákat magába a tapasztalati világba helyezte bele s az anyagi világban is entelecheiákkal, célgondolatokkal telített valóságot látott. Ezt az utat követte *Aquinói Szent Tamás* is, aki ugyancsak megelégszette a holt anyagot és az egész Mindenségben isteni célgondolatok, „forma substantialis“-ok kibontakozását látta. Az újkoriak közül *Leibniz*, akinek a „monaszai“ az aristotelesi „entelecheia“ szerepét játsszák és *Hegel*, aki mind a természeti, mind a

történeti világban egy abszolút szellem megnyilvánulását látja s aki a világfolyamatot a „fogalom“ öntevékeny mozgásának, „dialektikus“ fejlődésnek fogja fel, ennek a filozófiai monizmusnak a legkiválóbb képviselői.

Azonban éppen az újkorban mindinkább nehezzé válik ennek az entelecheiákkal telített monisztikus világképnek a fenntartása. Az újkori természettudomány ugyanis Kopernikus, Kepler, Galilei és Newton nyomán a természetet a mechanikai kauzalitás és a matematika törvényei szerint mint szellemtől és értéktől mentes valóságot fogja fel. E mellett a természettudományos felfogás mellett a Mindenség egyneműségét csakis akként lehet fenntartani, ha a szellemi világot az anyagi világba olvasztjuk be, ha a szellemi jelenségekben is csupán az anyagnak és az erőnek mechanikai törvények szerint való megnyilvánulását látjuk. A monisztikus filozófiai világképnek ezt a *materiálista* válfaját fogadja el valóban a 18. század felvilágosultnak nevezett bölcselete s a 19. század közepén uralkodott *materiálista* filozófia.

Kétségtelen azonban, hogy ez a *materiálista* filozófia nem alkalmas arra, hogy a szellemi világ jelenségeit magyarázza. Éppen ezért az újkor legnagyobb gondolkodója, *Kant*, amellett, hogy teljes mértékben elismeri a modern természettudományos felfogás jogosultságát a természeti világra nézve, másrészt egy másik, intelligibilis világot vesz fel az erkölcsi és szellemi jelenségek számára, amelyben, mint a szabadság birodalmában, a tapasztalati világ okozatos törvényei nem érvényesülnek. Az empirikus világnak és az intelligibilis világnak ez a Kanti megkülönböztetése azonban nem egyéb, mint a plátói dualisztikus világképnek, az ideák időtlen és változatlan világának és a változó és múló tapasztalati világnak, új alakban való fellelevenítése. Erre a Kanti dualizmusra támaszkodva, a valóság világának és az értékek világának, a természet birodalmának és a szellem birodalmának a különállását hangoztatva döntötte meg a 19. század második felében az *újkanti* filozófia az akkor divatozó *materiálista* felfogást és vált az európai filozófiai gondolkodás élén haladó német bölcselleti irodalom uralkodó irányzatává.

4. A 20. század hajnalán a jogfilozófiai irodalomban is az *újkanti* irányzat uralkodott. Lássuk, mi volt és mi lehetett ennek a következménye a jog mivoltának meghatározására nézve?

Ha a jog mivoltának meghatározása tulajdonképen annyit tesz, mint kijelölni a jog helyét a Mindenségben, akkor azon a térképen, amelyet a valóság világának és az érték, a szellem világának éles elválasztásával az újkanti filozófia rajzol a Mindenségről, a jog helyét csakis a tapasztalati realitástól élesen elválasztott szellemi világban, az értékek, eszmék, gondolatok világában találhatjuk meg. Már *Kant* jogtana is mint az erkölcs metafizikájának egyik része jelentkezik, az erkölcsi törvény pedig szerinte a tapasztalattól mentes tiszta ész-elvek birodalmába tartozik. Nincsen tehát abban semmi meglepő, ha az újkanti jogfilozófia is a jognak minden tapasztalati elemtől mentes „tiszta” fogalmát próbálja megrajzolni. A legnagyobb újkantiánus jogfilozófus, *Stammler Rudolf*, valóban a jog pusztá „érvényességi igényével” határozza meg a jogot. A jog olyan külső cselekvésre vonatkozó szabály szerinte, amely akaratukra való tekintet nélkül kötelezni akarja azokat, akikhez szól és amely magát a jogalkotót is kötni akarja. Ez a meghatározás valóban csupán a jogi norma értelmét, szellemi jelentését veszi tekintetbe. A jog eszerint csupán eszmei léttel bíró értékmérő, amelynek segítségével a tapasztalati valóságban végbemenő emberi cselekvéseket megítélhetjük, de amely maga nem tartalmaz semmit sem ebből a tapasztalati realitásból, mert a jog mivoltának szempontjából teljesen mellékes az, hogy tényleg követik-e az emberek a gyakorlati valóságban. A jogi normákat az emberek követhetik vagy nem követhetik, ez pusztán a tények kérdése és nem filozófiai kérdés. A jog tényleges érvényesülésének kérdése ezért — *Stammler* szerint — nem is tartozik a jogfilozófiába, hanem a jog pszichológiájának empirikus kérdése csupán. Századunk másik jelentős újkanti jogfilozófusa, *Kelsen Hans*, aki a valóság és érték, a „*Sein*” és a „*Sollen*” szétválasztását a legkövetkezetesebben viszi keresztül, ugyancsak hasonló eredményre jut. Az ő „tiszta jogtana” szerint a jog pusztá norma, amelynek a tapasztalati valósághoz semmi köze sincsen. Hogy az érvényes, pozitív jog esetében a jogi norma-rendszer pusztán gondolati előírásai nagyban és egészben megegyeznek az emberek tényleges cselekvésével, az olyan csodálatos összefüggés — szerinte — két összefüggésben nem levő világ, a jogi norma-rendszer és az okozatos természet tényei között, amelyet megmagyarázni nem tud.

5. A *Kelsen*-féle „tiszta jogtannak” az a nyílt beismerése, hogy a jog pozitívitásának jelenségét megmagyarázni

nem tudja, jól reávilágít a jog mivoltáról vallott újkanti meghatározások legtöbbjének arra a nagy gyengéjére, hogy figyelmen kívül hagyják azt a szoros kapcsolatot, amely az „élő” jog területén egészen nyilvánvalóan és letagadhatatlanul fennáll a kanti világkép két elszigetelt tartománya: a szellemi világ és a reális tapasztalati világ között.

A jog szellemi tartalmának és gyakorlati érvényesülése ténylegességének ezt a szoros összefüggését magyarázza meg viszont igen világosan az az új *kultúrfilozófiai irány*, amely a legutolsó évtizedekben újkanti és hegeli gondolatok kapcsolatából kifejlődött és amelyet bátran nevezhetünk az utolsó félszázad legjelentősebb bölcseleti áramlatának.

Ennek a bölcseleti iránynak az ismertetésével kapcsolatban igyekszem a következőkben feleletet adni arra a fentebb felvetett kérdésre, hogy új megvilágításba helyezték-e a jog fogalmát a legújabb filozófiai kutatás eredményei? Arra a fentebb felvetett másik kérdésre, hogy van-e a filozófiai világképnek általában befolyása a jog mivoltáról alkotott felfogásunkra, azt hiszem már az előbbiekben, az újkanti jogfilozófia példájával, igenlőleg megfeleltem.

6. Fentebb azt állítottam, hogy a filozófiai gondolkodás a Mindenségben először is a *nagy természetet* látja meg s hogy azután az *ember* és különösen az ember szellemi világa válik filozófiai problémává. Most ehhez hozzá kell fűznöm annak a megállapítását, hogy a filozófia érdeklődése csak legutoljára — és pedig aránylag nagyon későn — fordul a *társas lét* mivoltának tisztázása felé.

Ezt természetesen nem úgy értem, hogy a társas létnek számos fontos *részlet*-kérdése ne talált volna már igen korán kifejtésre a görög ó-kor etikai, politikai és természetjogi gondolkodásában, hanem úgy, hogy a társas lét történeti valóságának, mint önálló létformának felismerése csak igen későn tör magának útát a filozófiában és tulajdonképpen *Hegel* érdeme.

Igaz, hogy már *Plató* egy nagy emberi lélekhez hasonlítja az államot, a társas alakulatoknak ezt a legjelentősebbikét, amely különösen az antik görögöknél a társas vonatkozások legnagyobb részét magába szívta; de ha a *Politeiának* az állam keletkezéséről szóló fejtegetéseit (II. könyv, 11. fejezet) olvassuk, éreznünk kell, hogy *Plató* racionalista módon mint emberi csinálmányt fogja fel az



államot: az egyik ember azért veszi társul magához a másikat, mert egyikük sem elegendő önmagának.

Igaz, hogy *Aristoteles* szerint „az állam természetszerű alakulat s fogalma előbbrevaló, mint az egyes emberé”, mert hiszen „az egész fogalma mindenképen előbbrevaló, mint a részé”, és igaz az is, hogy már *Aristoteles*nél megtaláljuk azt a mély gondolatot, hogy a társas lét alapját „a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan eszméjének és ehhez hasonló eszméknek a közössége teszi” (*Politika*, I. könyv, 2. fejj. 1253 a.); de azért mégis *Aristoteles* felfogásának is az a lényege, hogy az embert a társas ösztön hajtja a társas lét megalapítására, s hogy az „hogy „természettől fogva állami életre hivatott élő lény” (zoon politikon), készíti az embert a legtökéletesebb társulási formának, az államnak — ennek a „független és önálló életcélt követő társadalomnak” — a megalapítására is.

Ilyen értelemben felfogva élt tovább az aristotelesi tanítás a *skolasztikus* filozófiában is, amely az államot mint „societas perfectát” állította szembe a többi emberi társulásokkal. A „societas” fogalmában azonban annyira a társulást alkotó egyes tagokon van a hangsúly, hogy a társas létnek ezt a felfogását nem is túlságosan nagy távolság választja el azoktól a *szerződéses elméletektől*, amelyek államalapító vagy társadalomalapító szerződésekből származtatják a társadalmi életet. Ezt a szerződéses elméletet megtaláljuk már a görög epikureistáknál, igazi virágzásra azonban a 17. és 18. századbeli klasszikus természetjogi iskola keretében jutott. Talán nem egészen véletlen, hogy a természetjogi iskola megalapítója, Hugo Grotius, a maga felfogását, *Aristoteles* mintájára, az „appetitus societatisra” alapítja.

A szerződéses elmélet hibája, hogy a társadalmat atomjaira bontja széjjel, hogy paradox módon a szociális létet is individualisztikusan magyarázza. A 17. és 18. század természetjogának ezzel az individualista felfogásával a 19. század új tudománya, a szociológia, a társadalom *organikus* felfogását állította szembe. Ez az élő állati szervezethez hasonló organizmust lát a társadalomban s ezáltal nyomatékosan reámutat a társas létnek arra a sajátos egységére, amelybe az egyes individuumok mint a társadalmi szervezet önállótlán sejtjei olvadnak bele. Az organikus elméletnek hibája azonban éppen az, hogy paradox módon a szoros testi egységet alkotó élőlényekhez hasonlítja a társadalmat, holott a társas lét testi egységéről be-

szélni nem lehet. Az ember a társadalomban is megőrzi testi különállását, sőt lelki különállását is: lelki folyamatok is csak emberekben mehetnek végbe, kollektív lélekről, társadalmi összlélekről éppoly kevésbé lehet szó, mint társadalmi ösztetről. A társas lét egysége tehát nem testi-lelki egység, hanem *szellemi egység*, amint ezt már az az Aristotelesnél felesillanó gondolat is kifejezi, hogy a társadalom alapját bizonyos eszmék közössége teszi.

Ezért a társas lét mivoltának felderítéséhez vezető helyes utat tulajdonképpen *Hegel* mutatta meg a filozófiának, amikor a társadalmi, történeti és kulturális valóságot „objektív szellem” gyanánt fogta fel. Amennyire önkényesnek tűnik fel ma már Hegel természetfilozófiája, amely a nagy természetben is mindenütt szellemet és értelmet keresett, annyira találónak kell azt a felfogását tekintenünk, amely a társadalmi, történeti és kulturális valóságban mindenütt szellemet, értelmet, értékeket fedezett fel. Kétségtelen az is, hogy Hegel rendszerének súlypontja a történeti és társas lét magyarázatában van, s hogy filozófiájának legnagyobb érdeme az, hogy ennek a társas létnek és a szellemi világnak szoros kapcsolatát felfedezte.

7. Jórészen a hegeli filozófia hatásának tulajdonítható, hogy a Hegel utáni bölcseletben mindinkább a társadalom, az történet és a kultúra problémái kerülnek előtérbe és hogy az utolsó két emberöltő legjelentősebb filozófiai irányai *kultúrfilozófiai* irányokként jelentkeznek, akár Kantra, akár pedig közvetlenül Hegelre támaszkodjanak is egyébként alapfelfogásukban.

Igaz, hogy Hegelnek a társas létről, az „objektív szellemről” valloított felfogása igen sok spekulatív és misztikus elemet is tartalmazott. Hegel az „objektív szellemen” valami misztikus szubsztanciát értett, amely az egyének felett élő s az egyéneket is a maga szellemiségével megtöltő világ-szellenként vonul keresztül a történeten. A jognak, erkölcsiségnek, államnak és történetnek „objektív szellemként” való felfogása ezért a 19. század exakt gondolkodásának megfelelően modernizálásra szorult. Ezt a modernizálást végezték el rajta az újabb kultúrfilozófiai áramlatok. Jellemző, hogy a hegeli „objektív szellem” gondolatának a 19. század természettudományos gondolkodásával való ez az összeegyeztetése az újkanti filozófiából, még pedig ennek ú. n. délnyugati német ágából, vagy más elnevezéssel értékelméleti irányából indult ki.

Ez az irány, amelynek legkiválóbb képviselője Heinrich Rickert, bár Kant filozófiájának alapján áll, orvosolni akarja Kantnak azt az egyoldalúságát, hogy a „Tiszta Ész Kritikájában” csupán a természettudomány ismeretelméletét alkotta meg s ezért a történettudomány faktumából kiindulva a kultúrtudományok ismeretelméletének megalkotására törekszik. A kultúrtudományoknak, különösen a történelemnek, ez a módszertani vizsgálata arra az eredményre vezetett, hogy a társadalmi és történeti jelenségek egyik lényeges alkotórészét olyan célok, eszmék, értékek, egy szóval szellemi jelentések teszik, amelyek semmiféle természettudományos módszerrel sem foghatók meg, minthogy nem tapasztalati realitások, hanem csupán megérthető gondolatok, jelentések. A szellemi jelentéseknek ezt a *nem* tapasztalható, de mégis megismerhető, mert megérthető világát Rickert azután azonosítja a Kant-féle „mundus intelligibilis”-szel s ezáltal Kantnak ezt az erősen metafizikai fogalmát mentessé teszi a metafizikától. Az intelligibilis világ fogalmát azonban nemcsak metafizikai tartalmától fosztja meg, hanem a tapasztalati világhoz, a „mundus sensibilis”-hez is közel hozza Rickert, amikor megállapítja azt, hogy a társadalmi és történeti jelenségeknek előbb említett szellemi alkotó-elemükön kívül egy attól különböző, de azzal szorosan összefüggő másik alkatrészüik is van. A társadalmi és történeti jelenségek ugyanis olyan emberi cselekvésekből tevődnek össze, amelyeknek nemcsak értelmük, céljuk, egy szóval szellemi tartalmuk van, hanem amelyek egyúttal testi és lelki realitással is bírnak s ekként a tapasztalati világba is bele tartoznak. A társadalom, történet és kultúra világát e felfogás szerint tehát olyan összetett jelenségek alkotják, amelyek egy testi-lelki realitással bíró rétegből és egy e rétegtől „hordozott”, ahhoz „tapadó” másik rétegből, az eszmék, célok, gondolatok, értékek szellemi rétegéből állanak és amelyek éppen ezért az értéktől mentes természeti valósággal szemben szellemi jelentéseket hordozó „értékes valóság” gyanánt jelentkeznek.

Az „értékes valóságnak” ez az újkanti fogalma tulajdonképpen igen közel áll a hegeli „objektív szellem” fogalmához. Igaz, hogy a mundus sensibilis és a mundus intelligibilis, vagy a tapasztalható valóság és a nem tapasztalható értékvilág kanti ellentétének szellemében az újkanti filozófia két élesen elhatárolt rétegre bontja fel Hegelnek egységes „objektív szellemét”: a testi-lelki realitás és a szellemi jelentések rétegére, de másrészt igaz az is, hogy

e között a két élesen elválasztott réteg között szoros összefüggést vesz fel és így mégis csak megteremti a tapasztalati világ és az értékvilág egységét az „értékes valóság” fogalmában.

Ha az újkantiánizmusnak most szóbanforgó iránya ekként a hegeli filozófiához közeledik, akkor nem lephet meg, hogy másrészt Hegelhez közelálló bölcselek jutnak az előbb ismertetett újkanti gondolatokhoz hasonló eredményre. Gondolok itt elsősorban napjaink legjelentősebb, legnagyobb filozófusára, *Nicolai Hartmannra*. Nála is megtaláljuk azt a gondolatot, hogy a társadalmi és történeti jelenségek testi-lelki valóságból és szellemi tartalmakból vannak összetéve. Sőt ezen túlmenőleg Nicolai Hartmann egy olyan filozófiai világképet rajzol meg, amely szerint az egész Mindenség számos különböző létrétegnek fokozatos egymásrarakódásából épül fel: az élettelen természet létrétege hordozza az élő organizmusok létrétegét, amint-hogy ezen az utóbbin nyugszik a lelki folyamatok létrétege, amely viszont a legmagasabb létrétegnek, a szellemi tartalmak rétegének hordozója. Az ember egyesíti magában mindezeket a heterogén létrétegeket. A gondolatoknak, céloknak, eszméknek, értékeknek az a szellemi rétege, amelyet az ember testi és lelki valósága hordoz, azonban nem csupán az egyes emberé, hanem azé a társadalomé is, amelyhez tartozik s azé a koré is, amelyben él. Az ember mindig egy bizonyos szellemi atmoszférába születik bele, amely hatalmas szellemi örökségként száll nemzedékről nemzedékre, de amelynek kialakulásában és történeti változásaiban mégis kisebb-nagyobb mértékben az egyes embernek is része van. Ez az „objektív szellem”, amely az egyes emberen túlterjedve az egyének sokaságát fogja össze s a múlt és jelen nemzedékek sorát is összekapcsolja, az az *egyesítő tényező*, amely a társadalmi és történeti lét sajátos egységét és önálló létformáját megalkotja.

8. Amint az talán a fenti vázlatos ismertetésből is kiderül, igen nagy a hasonlóság Rickert újkantiánus fel fogása s Nicolai Hartmann hegeli forrásokból táplálkozó filozófiája között. Ha a legfelső szellemi réteg kivételével Hartmann többi létrétegét a testi-lelki valóság rétegévé fogaljuk össze, azt mondhatjuk, hogy a legújabb kultúrfilozófiának ez a két kiváló képviselője egyformán testi-lelki valóság és szellemi tartalmak kapcsolataként fogja fel a társadalmi és történeti jelenségeket. A bennünket érdeklő

kérdés most már az, hogy mi következik ebből a felfogásból a jog mivoltának meghatározására nézve?

Ha a jog történeti és társadalmi jelenség és ha ezek a jelenségek egy testi-lelki és egy szellemi alkotó-részből vannak összetéve, akkor nyilvánvaló, hogy a jognak is ezt a kétfős szerkezetet kell mutatnia. Az újabb kultúrfilozófia eredményeinek számbavételével tehát a jogot akként kell felfognunk, hogy nemcsak absztrakt előírásokat tartalmazó szabályrendszerként lássunk benne, hanem egyben azoknak az emberi cselekvéseknek a testi-lelki realitását is, amelyekben a jog szellemi tartalma élő valóságot nyer. A jognak megvan a szellemi alkotó-része: azok a jogi gondolatok, előírások, amelyek szabályainak tartalmát teszik. De megvan a testi-lelki alkotó-része is: azok a lelki folyamatok, amelyekkel az emberek tudomást vesznek a jog előírásairól s akaratukat általuk befolyásoltatják és azok a testmozgások is, amelyek a jogszabály követésére irányuló akarat külső testi megvalósítása gyanánt jelentkeznek. Ezek a testi és lelki folyamatok éppenúgy hozzátartoznak a jog történeti és társadalmi valóságához, mint a szellemi jelentéssel bíró jogszabály-tartalom. Nélkülük a jog a papirosra maradna és nem játszhatnék semmiféle szerepet sem az emberi társadalmak életében.

9. A jog mivoltának ebből a felfogásából néhány fontos következtetést vonhatunk le. Legelőször is azt, hogy akkor, amikor a „jog” alkalmazásáról, végrehajtásáról, követéséről beszélünk, tulajdonképpen nem egészen pontos szóhasználatat élünk. Mert hiszen a jogalkalmazás, mint a jog testi-lelki realitással bíró alkatrésze, hozzátartozik már a jog fogalmához: amíg a szabály csupán a papirosra van meg, nem nevezhető élő jogszabálynak, s ezért tulajdonképpen jogszabálynak sem. Nyilvánvaló tehát, hogy a közönséges szóhasználat egy szűkebb és egy tágabb értelemben él a jog szóval: szűkebb értelemben csupán a jog egyik alkotórészét, az absztrakt norma-tartalmakat, tágabb értelemben a jog egész élő társadalmi valóságát, tehát mind szellemi, mind testi-lelki alkotó-részeit nevezi jognak. A jog szónak ugyanez a kétértelműsége jelentkezik akkor is, amikor jogalkotásról beszélünk, szembeállítva ezt a jogalkalmazással. Pedig nyilvánvaló itt is, hogy amikor például egy törvény a törvényhozó gépezetből kikerül és megjelenik a hivatalos lapban, még nem tekinthető élő jognak. Itt is még csupán a jog szellemi tartalma áll előttünk, amely élő joggá csupán társadalmi alkalmaztatása útján

válik. Igaz ugyan, hogy minden legitim úton megalkotott új törvény a tényleg érvényesülő élő jogrendszer egészével szoros összefüggésben és összhangban születik meg s így társadalmi elfogadása igen nagy mértékben valószínű, s ez a nagyfokú valószínűség indokolja, hogy a hivatalos lapban való megjelenésekor már előlegezzük neki a tényleges érvényesülés momentumát is. Szigorúan véve azonban a jogalkotás folyamata nem egyéb, mint a jog testi-lelki rétegének egy kis részlete: a társadalomnak egy nagytekintélyű szerve lelki funkciók útján megragad bizonyos szellemi jelentéseket, szabálytartalmakat s ezeket a társadalomnak jogként való követésre ajánlja, alkalmazásukat előírja, megparancsolja. Ha a jog egész testi-lelki realitását tágabb értelemben jogalkalmazásnak nevezzük, akkor a jogalkotás csupán ennek a jogalkalmazásnak kezdete, elindítója, bár kétségtelen, hogy igen jelentős kezdete, igen nagy lendületű elindítója. Ha erről a nézőpontról szabadna egy kitérést tennem a szokásjog sokat vitatott problémájának területére, akkor azt mondanám, hogy éppen a jogalkalmazás kezdeményezésének ez a hatalmas lendítőkereke az, ami a szokásjog keletkezésénél hiányzik: a szokásjog az írott joggal ellentétben nem egy nagytekintélyű külön jogalkotó szerv kezdeményezésének a lendületéből, hanem magának a szűkebb értelemben vett jogalkalmazásnak a szükségleteiből születik meg.

A szóhasználatnak ez a kétértelmősége, amely egyrészt a „jogalkalmazás” és „jogalkotás”, másrészt az „élő jog” eltérő jelentésében áll előttünk, a gyakorlati jogéletben nem okozott nagyobb zavarokat. Rendkívüli mértékben zavarólag hatott azonban a jog mivoltának a tisztázására irányuló elméleti vizsgálódások területén. Fentebb már megemlékeztem arról, hogy az újabb jogfilozófiának két olyan éleselméjű és nagyhatású képviselője, mint *Stammler* és *Kelsen*, egyaránt a tényleges érvényesülés mozzanatának teljes kikapcsolásával, a tapasztalati valóságra való minden tekintet nélkül, próbálják meghatározni a jog fogalmát. Ezt az eljárásukat, a kanti filozófiának már ismertetett dualisztikus világszemlélete mellett, az a pontatlan szóhasználat magyarázhatja, amely a jognak egyik alkotórészét — szellemi tartalmát — önmagában is már jognak nevezi. Ez a „pars pro toto” elnevezés megtévesztő lehetett különösen az erősen jogászai műveltségű írookra nézve, mert hiszen a jogászai műveltség alapjául szolgáló tételes jogtudomány — a jurisprudentia — éppen a jognak ezt a jog-

élet valóságáról leválasztott szellemi tartalmát, a jogi gondolatok logikai összefüggéseit vizsgálja, ellentétben a többi, kevésbbé „jogászias” jogtudománnyal, mint a jogtörténet, a jogszociológia és a jogfilozófia is, amelyeknek a jog gondolati tartalmán kívül a jog történeti és társadalmi realitására is tekintettel kell lenniök. Az ismertetett legújabb kultúrfilozófiából azonban mindenesetre levonhatjuk azt a következtetést, hogy a jog mivoltának minden olyan meghatározása, amely egyoldalúan csupán a jog szellemi tartalmát veszi tekintetbe, nem adhat hű és teljes képet a jognak, mint társadalmi jelenségnek az egészéről.

Az említett kultúrfilozófiai felfogásból levonhatunk egy további következtetést a görög Ó-kor óta nagyon elterjedt *természetjogi* felfogásra vonatkozólag is. A változatlan természeti törvényekhez hasonlóan abszolút és örök természeti jognak a gondolata ellentmondásba visz, ha a jogon társadalmi jelenséget értünk és ha a társadalmi jelenségek nemcsak szellemi tartalmak, hanem a tapasztalati valósághoz tartozó testi-lelki realitással is bírnak, minthogy a tapasztalati valóság fogalmában bennerejlik már a változandóság mozzanata. A természetjogi felfogás mélyén tulajdonképpen szintén a jognak pusztán szellemi tartalomként, mégpedig változatlan szellemi tartalomként való egyoldalú felfogása áll. A természetjog elmélete a változatlan jog gondolatához azonban még hozzáfűzi azt a gondolatot is, hogy ez az örök-jog egyúttal feltétlenül helyes, tökéletes is. A jognak történeti és társadalmi valóságként való felfogása azonban kizárja ennek a lehetőségét is. A jog a legjobb esetben is csak annyira lehet tökéletes, amennyire a tökéletesség, az igazságosság az emberek számára egyáltalában megközelíthető. Ebben a kérdésben azonban mindig igaz marad Voltaire mondása, hogy „a tökéletesség nem az emberiség reszortjába tartozik”. A természetjog, mint az igazságosság messzefénylő örök ideája, értékmérője lehet a jog helyességének s lehet vezérsillaga is a jogfejlődésnek, amelyet szerencsés korok fejlett jogalkotása az emberi lehetőségek határában belül megközelíthet ugyan, de joggá sohasem kodifikálhat. Ahhoz pedig, hogy a jog legmagasabb értékmérőjét, az örök erkölcsi érték ideáját, már magát is jognak, éppen természetjognak, nevezték, hozzájárult a jog szónak az a másik kétértelműsége, hogy a legtöbb nyelvben egyaránt jelenti nemcsak a tételen jog szerint jogosat, de az erkölcsileg jogosat is. Hogy azonban itt is két különböző fogalomról van szó, azt élesen

megvilágítja az a régi mondás, hogy „summum jus summa injuria“.

Az ismertetett kultúrfilozófiai szemléletből azonban nemcsak a jog mivoltának egyoldalúan idealisztikus meghatározásaival szemben, hanem egyoldalúan realisztikus felfogásával szemben is levonhatunk bizonyos következtetéseket. A 19. század organikus szociológiája a társadalmat is a nagy természet részeként, az állati organizmushoz hasonló biológiai értelemben vett élő szervezet gyanánt fogta fel. Eszerint a felfogás szerint a jog sem volna más, mint pusztán természeti jelenség, a társadalom élő szervezetének egyik biológiai folyamata. Jogászaink józanságát mutatja, hogy ez a felfogás a jogtudomány keretében nem talált elfogadásra. De azért a jogtudományban is akadtak szórványosan, olyan nézetek — például a Kornfeldé —, amelyek a jogot a társadalom életének okozatos természetfolyénnyeként próbálták magyarázni. Napjaink kultúrfilozófiájának szémszögéből semmi sem tűnik fel azonban annyira lehetetlennek, mint a jogot s általában a társadalmi jelenségeket természeti jelenségekként fogni fel. Mert hiszen az értéktől mentes természeti valósággal szemben a társadalmi jelenségek mint értékekkel, szellemi tartalmakkal telített valóságok jelentkeznek s ezek a szellemi tartalmak a természettudományi módszerek számára hozzáférhetetlenek.

A szóbauforgó kultúrfilozófiai felfogásból egyébként azokra az elméletekre is új fény vetődik, amelyek a jogot pusztán hatalomnak vagy a hatalmi viszonyok eredményének tekintik. Mert hiszen kétségtelen, hogy a társadalomban nem létezhetik olyan hatalom, amely „pusztán“ hatalom, pusztán a nyers erő faktuma volna: minden társadalmi hatalomnak, éppúgy mint minden társadalmi jelenségnek, nemcsak testi-lelki realitása, de szellemi tartalma is van, a hatalommá egyesült emberi erőket közös célok, közös eszmék, közös értékfelfogások tartják össze. Már Aristoteles észrevette, hogy csupán az ismeretek közössége még nem társadalomépítő tényező, egyesítő ereje szerinte „azoknak a dolgoknak van, amelyek a cselekvés körébe tartoznak“ (Nic. Eth. IX. k. 6. fej. 1167 a. 33). A cselekvések köre azonban már az erkölcs illetékességi területére esik s ilyen értelemben elmondhatjuk, hogy minden emberi egyesülésnek s így a társadalmi hatalomnak is, erkölcsi alapja van. Igaz, hogy az emberek erkölcsi felfogása sokszor nagyon silány



is lehet. Ha paradoxonnal akarnám magamat kifejezni, azt is mondhatnám, hogy az emberek erkölcsi felfogása sokszor nagyon erkölestelen. De mégis egészen valószínűtlenül sötétlenlátónak kell tekintenünk azt a nézetet, amely ezek mellett a silány célkitűzések mellett nem akarná meglátni az emberiség történetében érvényesülő magasrendű erkölcsi ideálokat is. Mert ha kétségtelen is, hogy abban a szellemi tartalomban, amelyet a társadalmi élet realitása hordoz, igen alantas célok is találhatnának, kétségen kívül igen magasztos eszmék is találhatók benne s tagadhatatlan az is, hogy nagy társadalmi egyesülések létrehozására az utóbbiak alkalmasabbak, mint az előbbiek. Éppen ezért az újabb kultúrfilozófia alapján a jog mivoltának azt a felfogását is nyugodtan elutasíthatjuk, amely nemcsak pusztan hatalmi viszonyok eredményének, de egyben a kizsákmányolás eszközeként is tekinti a jogot.

10. Ha ekként számos fontos következtetést vonhattunk is le a jog mivoltára nézve az ismertett kultúrfilozófiai felfogásból, arra a kérdésre nézve, hogy mi a jog ismertető jegye, mi különbözteti meg a többi társadalmi jelenségtől és különösen a társadalmi szabályok többi fajtáitól, nem nyerhetünk belőle feleletet. Következtetéseink inkább negatív jellegűek voltak, azt mondták meg, hogy minek nem tekinthetjük a jogot, ha nem akarunk elleutétbe jönni napjaink legjelentősebb filozófiai áramlatának a történeti, társadalmi és kulturális valóságról vallott felfogásával. Azt hiszem azonban, hogy ezek a negatív megállapítások is értékesek a jog mivoltának a tisztázásánál; hibás felfogások kiküszöbölésével nagymértékben egyengetik az utat a jog mibenlétének teljes meghatározásához már csak azért is, mert hiszen „omnis determinatio est negatio“.

Hogy nem vezethettek el a jog fogalom-meghatározásának betetőzéséig, a jogot a többi társadalmi jelenségtől megkülönböztető „differentia specifica“ megtalálásáig, az természetes. Mert hiszen a szóbanforgó filozófiai felfogás a társadalmi és történeti lét mivoltát igyekszik tisztázni, azt deríti fel tehát, ami minden társadalmi jelenségben közös. A jogra való alkalmazása is csupán a jognak a többi társadalmi jelenséggel közös alkotó elemeit világíthatta meg. Annak a sajátos ismeretű jelnek a megtalálása, amely a jogot a többi társadalmi jelenségtől elválasztja, már a filozófián továbbépítő részletkutatás feladata. E feladat

megoldásánál pedig a jogászokra vár a legfontosabb szerep, akik a jogot a vele való közvetlen érintkezésből legjobban ismerik, de akikre azért mégis, ma is találó Kant mondása, hogy „a jogászok még mindig keresik a jogról szóló definíciójukat“.

# PLOTINOS ÉS SZENT ÁGOSTON.

Írta: MAGYARYNÉ TECHERT MARGIT.

---

A címben egymás mellé helyezett két nagy gondolkodó közül az egyik a hellén kultúra kifejlődési vonalában az utolsó alkotó filozófus, a másik az új, a keresztény iránynak első és minden időkre nézve egyik legnagyobb filozófiai géniusza.

Időben mintegy 110 év választja el őket. Sub specie aeternitatis nézve alig több ez annál a pár óránál, amely Szent Iván éjkor az estét a hajnaltól elválasztja.

Ha Plotinos korát tekintjük, nem felejtethjük el, hogy az a katonacsászárok korszaka volt, mikor is a római birodalom széttűllését már nem lehetett senkinek — még Plotinosnak sem — megállítani.

259-ben az új perzsa birodalom uralkodója (I. Sapor) Szíriában foglyul ejtette a római császárt (Valeriánt). Ennek óriási hatása volt a világ közvéleményére, mert mindenki úgy érezte, hogy kelet és nyugat döntő küzdelmet vívott, amelyből kelet került ki győztesen. A foglyul ejtett uralkodó sohasem térhetett haza, nem váltották ki, s helyét elfoglalta a trónon Plotinos császári patrónusa: *Gallienus*. Az ő tízéves uralkodására esik bölcseink alkotásának legtermékenyebb korszaka. Természetesen az alkotó korszak kifejezés csak Plotinosra s körének *szellemi* életére vonatkozik, mert *politikailag* a birodalom menthetetlen. A barbárok minden provinciát fenyegetnek, a tengerek kalózzakkal tele, súlyos járványok húzódnak keletről nyugatra, különösen Róma felé. Pestisnek. más verzió szerint leprának esik áldozatul végül az öreg Plotinos is (264).

Nézzük most azt a kort, amelyben a hippoi püspök, Szt. Ágoston élte le 354-től egész 430-ig az életét.

A katonacsászárok uralmának 284-ben vége. Ekkor Diocletian császár került a trónra, aki alatt azonban változatlanul folyik a legfőbb hatalomnak és a birodalom területének szétesése. 306-ban hat császár uralkodik, amíg ezt az állapotot meg nem szünteti a hat közül a legtehetségesebb: Nagy Konstantin. 31 évi uralkodása alatt újjászervezi a birodalmat s ami ennél is nagyobb jelentőségű volt: kibékítette a római birodalmat a kereszténységgel. Ő alatta ül össze az első (nicaei) zsinat, amely az arianista tévtanoktól tisztította meg a keresztény tanítást. Halála után 20 esztendeig fiai uralkodnak, majd az utolsónak: Constantiusnak a halála után, Julianusnak 3 évig tartó hellén restaurációja kö-

vetkezik. Szt. Agoston ekkor 9—10 éves volt s az ő szellemi életében majdan oly nagy szerepet játszó Marius Victorianust ekkor tiltották el a görög filozófiával való foglalkozástól.

A hullámvás a keresztény és hellén szellemű uralkodók között még vagy két évtizedig tart, míg végre Nagy Theodosius császár végleg elnyomja a pogány törekvéseket és *a kereszténységet a birodalom államvallásává teszi. A néprándorlás* a húnok megindulásával kezdetét veszi (375). Keletről ők törnek elő, míg a Balkán félsziget déli részéről a *nyugati gótok*. 415 ben végleg megalakul a *nyugati-gót* királyság. Még ő előttük alakult ki a Dunától északra lévő provinciákból a *hún birodalom* és közvetlenül a Szt. Agoston halála előtti években a *vándálok* afrikai birodalma. A vandálok dülását Rómában Szt. Agoston már nem érte meg.

Mindezek a világtörténelmi események részesei voltak *Szent Agoston* életének. Igaz, hogy gyermekkorát és egészen a férfikorba nyúló ifjúságát Afrikában töltötte; talán ezért nem rázták őt meg annyira a birodalom szívét érő csapások. De meg azután ő sem fajilag, sem anyanyelvében, sem kultúrájában nem érezhette magát azonosnak a római birodalommal, amely ekkor már a pusztulás útját járta.

Ezzel szemben *Plotinos* mindent elkövetett, hogy a hellénizmus vallás-erkölcsi megújhódásával megmentse a római birodalmat. A szó szoros értelmében vett politika nem érdekelte őt sem — hiszen fajilag ő sem tartozott sem a görögséghez, sem a latinsághoz — de a hellén szellem, a görög filozófia fennmaradása semmikép nem volt közömbös előtte. Ezekért még a böles nyugalomát és függetlenségét is hajlandó lett volna feláldozni, ha ilyen áron — a campaniai pedagógiai provincia megvalósítása árán — remélhető lett volna amazok megmentése.

Szent Agostont azonban nemcsak a római birodalom politikai sorsa, de még a hellén szellem és kultúra ügye sem érdekelte, legalább olyan mértékben és értelemben ahogyan *Plotinos*ot, — nem. Amint maga mondja, életében őt csak két dolog érdekelte: *a lélek és az Isten*.<sup>1</sup>

Mégis ez a célkitűzés nem az élettől, hanem legfeljebb csak a politikai élettől jelentett eltávolodást Szent Agoston számára. Az élethez ő sokkal közelebb állt, mint *Plotinos*. Valóban nem tartozott azok közé, „akik az életet csak félig élik“. Nem érdektelen, hogy amennyiben a pogány bölcslet

<sup>1</sup> A Soliloquiában ezt írja: Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? Nihil omnino. (Soliloquia I. 2. 7.)

és a keresztény filozófust összehasonlítjuk, az aszkéta nem az utóbbi, hanem határozottan az előbbi: Plotinos volt. Ő az, aki egy erotikus költemény hallatán elpirult s azonnal el akarta hagyni az előadótermet. Ő az, aki szerint az égben nincsenek házasságok (ez a megjegyzés a gnosztikusok ellen irányul), ő az, akinek élete a tisztára szellemi emberek életútja, minden törés vagy ingadozás nélkül.

*Szent Agoston* élete, egyénisége sokkal többretegű. Benne a szellemi életet élő, a tudós, a kutató ember életformája legfeljebb csak az egyik réteget jelentette. Egyéniség, aki a saját belső törvényei szerint alakította saját fejlődését. Nem volt iskola-alapító, nem volt filozófiai társaskör körül. A gondolat útját — olykor izzadva, olykor sírva, olykor küzdve — maga taposta ki s bár későbben egyre több követője, olvasója, rajongója, tanítványa akadt (itt csak a franciskánusok rendjében elért nagy hatására utalunk), ő maga soha nem akart sem akadémiát, sem iskolát alapítani.

Mégis minden, korban, egyéniségben, világfelfogásban gyökerező mély különbség ellenére a két bölcselőt sok kapcsolat, sok közös szál fűzi egybe,<sup>2</sup> amelyeket épp Szent Ágoston örökített meg életének és megtérésének halhatatlan történetében. A *Vallomások* 7. könyvének 9. fejezetében részletesen elmondja, hogy mit talált meg és mit nem talált meg a „platonikusoknál“ a keresztény tanításból. Szent Ágoston szerint a Logoszról szóló tan már megvolt náluk s ugyanígy megvolt az Istennek a kinyilatkoztatás, értelmében — a *teremtő* Isten értelmében — vett fogalma. Ő a platonikusoknál ugyanesak megtalálni vélte a lélek isteni eredetét és azt, hogy a lélek valamiképen fény, de nemi maga a fény, mert ez egyedül Isten. A teremtés aktusát is megtalálta nálunk, még pedig teljesen a kinyilatkoztatás értelmében, hogy t. i. Isten a világot a Logosz által teremtette. Viszont kiemelte a Vallomásokban, hogy nem találta meg a Logosz inkarnációjára vonatkozó tanítást, sem a keresztthalál által történt megváltást, amely az Istenfiú tette és áldozata volt — keresztény felfogás szerint — bűnbeesett emberiségért.

Ezen, a platonikusokra vonatkozó leghosszabb és leglényegesebb idézetten kívül Szent Ágoston még a Vallomások VIII. könyvének 2. fejezetében is beszél a „platoniku-

<sup>2</sup> Ezeket különösen behatóan vizsgálta: *Jakob Barion: Plotin u. Augustinus c. munkájában* (Berlin, 1935.) melynek ez az értekezésünk is sokat köszönhet.

sok köréből“ merített olvasmányairól. Ez a fejezet azért is fontos, mert amit Marius Victorinusról: Plotinos első fordítójáról tudunk, azt ebből a helyből vesszük.

A Szent Ágoston és Plotinos közti kapcsolat szempontjából ismernünk kell még az *Isten Államának* bizonyos könyveit: a VIII. 12, IX. 17 és a X. könyvnek a 2, 14, 16, 23 fejezeit. Ezek az adatok állnak magának Szent Ágostonnak a műveiből rendelkezésünkre annak bizonyítására, hogy Szent Ágoston igenis kapott — és nem keveset kapott — Plotinostól. Az *Isten Államának* egyes helyein kifejezetten idézi a görög böles bizonyos könyveit, így a szépségről (I. 6.) és a gondviselésről (III. 2.) szóló értekezéseket, de ugyanabban a művében az Enneasok egyéb könyveinek — így az V. 1., továbbá a IV. 3. és IV. 4. — pontos ismereteiről is tanúbizonyságot tesz.

Mielőtt a plotinoszi hatás mélységét, de egyúttal határait is vizsgálónk Augustinusnál, fel kell vetnünk a kérdést: *ki volt Marius Victorinus*, akinek jóvoltából jutott el Szent Ágoston — aki görögül már nem tudott — egy latinnyelvű Plotinoshoz?

Annyit tudunk róla, hogy Afrikából származott és hogy Nagy Konstantinnak és fiainak uralkodása alatt felkapott retorika-filozófia tanár volt, akinek a legkiválóbb szenátorok a műveltségüket s ezen át a karrierjüket köszönhették. Ilyen érdemei elismeréseül 353-ban Marius Victorinus szobrot kapott a Forum Romanumon.

Mivel egész életével s tanítói munkásságával a hellén kultúrát szolgálta, Victorinus nagyon jól tudta: mekkora feltűnést fog kelteni, ha öreg korára világnézetet változtat s a keresztény hitre tér át. Épp ezért a formális áttérést lehetőleg titokban szeretne volna tartani s csak magát a nézetváltoztatás tényét közölte Simplicianusszal. Azonban Simplicianus is tisztában volt egy ily fontos és kiváló hellén férfiú áttérésének jelentőségével s azért azt kívánta tőle, hogy ez nyilvánosan történjék. Ebbe — nem kevés habozás után — Victorinus is beleegyezett. Amikor a templomi szószékről a megtérést nyilvánosan bejelentette — amint Szent Ágoston írja —, „a keresztények körében óriási volt az öröm, míg viszont a pogányok haraggal vettek róla tudomást és a fogukat csikorgatták“. (Conf. VIII. 2.)

E megtérés ténye is erős hatással lehetett Szent Ágostonra, aki ilymódon nemcsak a latin Plotinost, hanem a jó példát és az útmutatást is az áttérésre: Marius Victorinustól kapta.

E kiváló ember haláláról semmi adatunk sincsen. Tudjuk, hogy szobrát 353-ban állították fel, tudjuk, hogy öregemberként, 355-ben tért meg, hogy 362-ben Julianus császár rendelete értelmében, mint keresztény embernek, neki is abba kellett hagynia a filozófiatanítást és végül tudjuk azt is, hogy mikor 386-ban Szent Ágoston Simplicianusszal a Victorinus megtéréséről beszéltett, Victorinus maga már nem élt

Irodalmi munkásságára vonatkozó adataink azt mutatják, hogy Victorinus a megtérése előtti időben filozófiai, a megtérése utáni időben pedig theologiai kérdésekkel foglalkozott. Épp ezért minket jobban érdekel alkotásának első korszaka. Viszont ebből nem maradt fenn egyéb, mint egy tanulmány a *meghatározásról*, egy *kommentárgyűjtemény* Ciceró retorikájához és egy *Ars grammatica*. Az elveszett filozófiai iratok között szerepelnek fordítások Aristoteles logikai munkáiból, továbbá az Aristotelestől való Kategóriák, amelyeket Marius Victorinus a Porphyrios-féle Eisagogé-val együtt fordított le. Mindezeknél nagyobb jelentőségű tette volt azonban — éppen a Szent Ágostonra s rajta keresztül az egész középkori filozófiára gyakorolt hatásánál fogva — a Plotinos Enneasainak latinra való átültetése. A Vallomásokban ma is érezhető annak a lenyűgöző hatásnak a nyoma, amelyet — Victorinus fordításán keresztül — az Enneasok filozófusa Szent Ágostonra gyakorolt.

Térjünk vissza azonban Victorinustól eredeti témánkhöz: Plotinos és Szent Ágoston viszonyához, amely viszony bensőségességének jellemzésére maga Szent Ágoston mondta, hogy őt a materializmus és pantheizmus láncából éppen ez a plotinoszi platonizmus szabadította ki. — Miben állt az újplatonizmus hatása Augustinusra?

E kérdés eldöntésénél igen fontosak fiatal korában írt azon munkái, amelyek a konverzióját megelőzték vagy azzal egykorúak. Ezek: 1. *De pulchro et apto*, amely, sajnos, elveszett, a 2. *Contra Academicos*, amely az akadémiai (mérsékelt) szkepsis ellen irányult. E műveket még megtérése előtt írta, az utóbbit Cassiciacumban 386 őszén. Ugyanakkor és ugyanitt keletkezett a 3. *De beata vita* mely szerint az igazán boldog élet Isten megismerésén alapszik, a 4. *De ordine*, amely a jónak és rossznak a világrendben betöltött szerepéről értekezik.

Szent Ágoston bölcséletének két alapvető fogalmában fogjuk az újplatonikus hatást keresni, az *istenfogalomban* és az *igazságelméletben*.

Ami az előbbi, illeti, Szent Ágoston szó szerint isméli azt az újplatonikus megállapítást, hogy Istent leírni vagy meghatározni nem lehet. „Még kimondhatatlannak (ineffabilis) sem nevezhetjük őt — mondja —, mert ezzel is már állítanánk róla valamit.“ (De doctr. christ. I. 6.). Meleg és személyes Istenélménye szerencsére megóvta Szent Ágostont attól, hogy a negatív theológia terméketlen útján maradjon. Értelme és szíve megtanította őt arra a lényegbe-yágó különbségre, amely a régi filozófia és az új vallás közt fennáll. De legmélyebb tanai Istenről, a világról, a rosszról, — eltörölhetetlenül viselik azon könyvek nyomait, amelyek először készítették őt arra, hogy lelke legbensőbb rejtekébe vonuljon vissza és ott keresse a belső fényt. Mind a menekülés a jelenségek tűnő-múló világából abba a magas szférába, ahol Isten lakozik, mind pedig az a függöny, amelyen át a tér- és időbeli világ tárgyait-eseményeit nézte, vagyis Szent Ágoston gondolkodásának legmélyebb alapjai: a plotinoszi platonizmusból valók.

Nézzük most az ágostoni istenfogalmat kissé közelebb-ről. Az ő szemében Istent három attributum jellemzi: ő a 1. lét legmagasabb foka, a legfőbb lét, 2. ő a legfőbb jó és 3. ő az örök igazság. Ami az első attributumot illeti, Szent Ágoston szerint igazi léte csak Istennek van. „Id enim vere est, quod incommutabiliter manet“ mondja a Vallomásai-ban (VII. 17). Minden más létező a létét tőle kapta s fennmaradását is neki köszöni. Ennyiben, Istentől nyert létük alapján, mondhatjuk a múlt világ dolgairól is, hogy létez-nek, noha az ő létük Istenéhez viszonyítva csak múltó és tökéletlen.

Ami a *második* attributumot, a *jó* attributumát illeti, ebből az folyik, hogy mindaz, amit ez a legfőbb jó alkotott, csak jó lehet. Ha nem is olyan mértékben, mint az alkotója, de mégis jó. Jó a világ, a természet, az egész teremtés, mert *rend* van benne, s minden a maga helyén van és ott — ha nekünk esetleg rossznak tetszik is — jó. Az univerzum ezen lépcsőzetes felépítéséből jut el Szent Ágoston Istennek, mint a legtökéletesebb létnek és jóságnak a megismeré-séhez.

Nem nehéz felismerni az Istennek e két attributumából — *igaz lét* és *jóság* — a plátói és plotinoszi örökséget. A lépcsőzetes felépítés mind a kettő értékrendszerét jellemzi (Symposion: *epanabasmos*, Plotinos I. 6.: *epibathron*). Már Platónnál a Jó ideája az értékek sorában a legmagasabb helyen álló idea volt s így ha nála a keresztény istenfoga-



lomhoz analógiát keresünk, úgy ez a Jó ideájában található meg. Plotinosnál a legfőbb hiposztázis egyetlen pozitív attribútuma az egység, bár az ifjúkori iratokban helyelközzel még a jóság is szerepel. Később aztán azt tanítja róla Plotinos, hogy az Egy a jóságon már túl van, ő a jónak csupán létoka. Itt a jó attribútumát feláldozza a teljes transzcendencia kíváncalmának. Ebben a fogalmazásban — és ez a tipikusan plotinoszi fogalmazás, elgondolás — a jó a *második hiposztázisnak*, az isteni értelemnek az attribútuma.

Ugyanez áll — sőt talán még fokozottabb mértékben — az augusztinuszi istenfogalom első attribútumára, a létezésre. Az Egy a létezés birodalmán kívül esik s e tekintetben ezt a legfőbb plotinoszi értéket — minden útszéi kódarab felülmúlja (Heinemann). Általában nem az első, hanem a *második* plotinoszi hiposztázisban kell keresnünk azokat a határozmányokat, amelyek az augusztinuszi istenfogalommal egybevetethetők. Plotinos maga is azt tanította a Nousról, hogy az „valami nagy isten” s a mai olvasó csak megerősítheti azt az állítást, hogy a személyi karakter, amely nélkül a keresztény istenfogalom el sem gondolható, sokkal inkább megvan a plotinoszi Nousban, mint a Henben.

Arra vonatkozóan, hogy Szent Ágostonnál Isten az igazságok gondolója — ami egyúttal az igazságok augusztinuszi értelemben vett fennállásának előfeltétele —, utalnunk kell arra, hogy már Plotinosnál is az isteni értelem, a Nous, volt az ideák és igazságok birodalma, a kosmos noetos, amely az IV. 7. 15. szerint „*az igazság fényében tündöklük*”. Ott van ugyanis az örök igazság, amely az V. 8. 4. szerint az értelmi világ minden lakójára nézve szülőanyát, dajkát, létezését és táplálékot jelent.

És itt már szó sem lehet arról, hogy Szent Ágoston platonit tant kapott volna Plotinostól, amelyet Plotinos netán úgy merített Platonból, ahogy belőle viszont Szent Ágoston merített. A Nousra vonatkozó tanítás a plotinoszi filozófiának legeredetibb része. A tanítványok is ilyenek, Platontól eltérőnek érezték, s épp ezért Plotinosnak nem csekély fáradságába került az elfogadtatása (Vita c. 18.). Viszont Plotinos azért ragaszkodott hozzá, mert szerinte az, aki ezt tagadja, megfosztja az észt az igazságtól (της ἀληθείας ἀποστεροῦντας αὐτὸν V. 5. 2.), ez ellen pedig Plotinos nem győz tiltakozni. Épp azért változtatta meg a plátói tanítást, azért helyezte a Nousba az ideát és az igazságot,

hogy gondoló és gondolt összeessék, mert csak ilyen módon bírhatja a Nous önmagában az igazság kritériumát.

Lássuk most Augustinust. Ő ugyanezen a gondolat-soron halad, amikor azt mondja, hogy gondoló nélkül nincs igazság, mert nincs aki a lét és a gondolat megegyezését felismerje, tudatosítsa. Az örök igazságok fennállását az biztosítja, hogy van egy olyan lény, aki őket öröktől fogva gondolja. „Deus pater veritatis” — mondja Augustinus — ő az a lény, „in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia”. (De lib. arbitr. II. 13.).

Az Isten-tanon és az igazság-elméleten kívül az újplatonizmus szempontjából nagy jelentősége van Szent Ágostonnál a Logosról szóló tanításnak is. Amint azt már a Vallomások VII. könyvének 9. fejezetével kapcsolatban említettük, Szent Ágoston megtalálta az újplatonikus iratokban — ha, amint mondja, nem is szó szerint, de mégis értelelem szerint — azt a tanítást, hogy Istennek egyszülött Fia van, aki az atyával azonos módon örökkévaló és változatlan. „És Isten fia Istentől született, vele egylényegű (VII. 13, 14), az ő bölcségből kapják az emberek a boldogságot és a bölcseséget, amelyben való részesedés az embereket bölcsökké és boldogokká teszi.” „Quod enim ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet, unigenitus Filius tuus coaeternus tibi, et quia de plenitudine eius accipiunt animae et beatae sint et quia participatione manentis in se renovantur et sapientes sint, est ibi. (Conf. VII. 14). Itt továbbfolytatólag még azt is halljuk, hogy Logos a fény, amely az embereket megvilágosítja és amiről az ember lelke tanúságot tesz.

De nem hallgatja el Szent Ágoston azt sem, hogy éppen a Logos-tannál fontos és a jellegzetesen keresztény tanokat az újplatonizmus még nem ismerte. Amint írja, az újplatonikus iratokban semmit sem talált Krisztus megtestesüléséről, vagy arról, hogy Isten Fia megalázta magát azzal, hogy az emberi természetet felvette, vagy arról, hogy az embereket kereszthalálával váltatta meg. Azt tehát, hogy újplatonizmus és kereszténység között bizonyos, szem előtt nem téveszthető határok vannak, azt Szent Ágoston is találta, sőt ő maga is iparkodott a határt jelző mesgyéket meghúzni. A Vallomások VII. 15. fejezetében a pogány istenek kultuszára is felhívja — az újplatonikus iratok körén belül — a figyelmet, amivel a kereszténység és emez utolsó heilén filozófiai-világnézeti irány között még élesebbé tette a határokat és különbségeket.

Mégis a szerint, ahogyan mi *ma* a plotinizmus rendszerét ismerjük, nem egészen érthető, hogyan találhatott Szent Ágoston az újplatonikus Nousra vonatkozó tanításban a keresztény Logos-tannal *annyi* megegyezést. Mi nem találunk annyit, mint amennyit ő a Vallomások VII. könyvében felsorol. El nem hallgatható és félre nem érthető az a körülmény, hogy Plotinosnál a Nous — a második hiposztázis — az Eggyel — az első hiposztázissal — értékben, rangban, lényegben nem egyenlő, hanem annál sokkal kevesebb. Boyer<sup>3</sup> nagyon helyesen azt mondja, hogy Plotinos első két hypostasisa között nagy a szakadék. Ezzel szemben Szent Ágoston mégis azt állítja, hogy az „újplatonikus könyvekben“, ha különböző szavakkal is, de azért megtalálható, hogy a Fiú az Atyával egylényegű és hogy „nem tartotta ragadománynak, hogy Istennel egyenlő, mert természeténél fogva valóban az“. (VII. 14).

Éppen e ponton a két gondolatrendszer között mélyen-szántó különbségek vannak, amelyek azonban — úgy látszik — Szent Ágoston előtt nem voltak ilyen világosak. Ezt lélektanilag úgy lehet megmagyarázni, hogy ő Plotinost a keresztény ember szemüvegén át olvassa s ami az ő lelkében megvolt, azt ő a görög böles műveiben is feltalálni vélte. Így érthető, hogy az újplatonizmus az ő számára egészen új — szinte azt mondhatnók: keresztényi — megvilágítást kapott. Boyer érdeme, hogy ezt a lélektani tényt jól kidolgozta és megvilágította. Ő azt mondja Szent Ágostonról: „Keresztény hite befolyásolta olvasmányáiban, amelyekben megtalálni vélte azt, ami csak az ő gondolat- és érzésvilágában volt meg. Ő tulajdonképpen a platonikus Ambrosius püspök keresztény tanítására keresett és találta a görög filozófiában érveket. Ezzel a beállítottsággal magyarázható meg, hogy az újplatonizmusban — a pogány istenek kultuszát kivéve — semmi olyant nem talált, ami a kereszténységgel összeegyeztethető ne lett volna“. Pedig van benne több olyan gondolat — ezt valóban mondhatjuk a mai kritikai érzékünk és filozófiatörténeti tudásunk alapján — ami a kereszténységgel nem egyeztethető össze: a pantheizmus, a világlélek tana, az ezen épülő természetfilozófia, a metafizikai monizmus.

Az a felfogás, amely az újplatonizmus és a kereszténység között nem lényegi, hanem csak árnyalati és kifejezésbeli

<sup>3</sup> Boyer: Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de St. Augustin. Paris, 1920.

különbséget talált, Szent Ágoston korában meglehetősen elterjedt volt. E kor theológiai tudására az újplatonizmus gondolatai és kifejezései nem kis jelentőséggel bírtak, éppen a keresztény világnézet filozófiai megalapozásánál.

Simplicianus, Ambrosius püspök gyóntatója és tanítója gratulált Szent Ágostonnak újplatonikus olvasmányaihoz, mert azokban az Istent és a Logost már némiképp megtalálni, gyanítani lehet. (Vallomások VIII. 3). Az Enneasok ilyenértelmű interpretációjának az a körülmény is kedvezett, hogy a Nousra vonatkozóan vannak benne olyan kifejezések (pl. a koros szó, amely bőséget és ifjút-fiút is jelent) és olyan helyek, amelyek a személyi jelleg beleértését lehetővé teszik és így a hasonlóságot a keresztény Logossal fokozzák. Szent Ágoston valóban vett át kifejezéseket és formulákat Plotinostól és a maga keresztény felfogását ezekben a hellén szellemtől fogalmazott, ihletett formákban fejezte ki, de ebből még nem lehet arra következtetni, hogy Logos-tanát Plotinoszról merítette. A XX. század elején voltak kutatók, akik ilyen tulzó álláspont felé hajlottak. Scheel<sup>4</sup> pl. annyira ment, hogy a pantheizmus vádját is megkockáztatta a keresztény bölcseleivel szemben. Utána Crombrugghe<sup>5</sup> vizsgálta meg újra ezt a kérdést. Ő nagyon helyesen emelte ki az újplatonikus Nous és a keresztény Logos-fogalom között azt a lényegbevágó különbséget, hogy: „Ha egymás mellé állítjuk az augustinusi Logost és az újplatonikus filozófia második hiposztázisát, rögtön látnunk kell, milyen mély a szakadék, amely a két felfogást elválasztja egymástól. Az újplatonizmusban a Nous az Egyből *emanáció* és nem teremtés által származik, továbbá az Egyvel nem egyenrangú, hanem éppen alá van annak rendelve. A Nousban megtaláljuk a lét és gondolat kettősségét, de nem hiányzik belőle az értelmi világ sem és ennek folytán ennek a hiposztázisnak — amely mintegy az ideák világát jelenti — nem sok személyi jellege lehet. Ki beszélhet tehát komolyan arról, hogy hasonlóság van benne a Szent Ágoston Logos-fogalmával, amely lényegében ugyanaz, mint Szent Athanáziuszé“.

„Természetesen sokat köszön Szent Ágoston a filozófiai gondolatainak kifejlődésében az újplatonikus gondola-

<sup>4</sup> Scheel: Die Anschauung Augustins über Christi Person u. Werk. Leipzig, 1901. A pantheizmus vádját l. e mű 172—3. oldalán.

<sup>5</sup> C. van Crombrugghe: La doctrine christologique de St. Augustin, Revue d'histoire ecclésiastique, 1904. év. 237—257. l., és 477—504. l.

toknak, de más tekintetben, abban a tekintetben, ami a lényegét, a keresztény tanítás magvát jelenti, az újplatonizmus nála sehol sem érezteti a hatását az orthodoxia kárára. Szent Ágoston Logos-fogalma nem pantheista.“

Amikor a kereszténység és újplatonizmus közti különbséget maga Szent Ágoston is hangsúlyozza, olyankor mindig különös nyomatékkal utal arra, hogy a keresztény ember magatartása az *alázat*, szemben a pogány ember, különösen pedig a filozófus görög magatartásával, a két világnézet között mekkora különbséget jelent. (Conf. VII. 27, 26). Megtérése után Szent Ágoston állásfoglalása a filozófiával — nevezetesen a görög filozófiával — szemben mind ellenségesebb lesz. Valószínűleg Szent Pál beható tanulmányozása hatott rá ebben.

A *De Ordine* c. munkájában látjuk, hogy Szent Ágoston mekkora jelentőséget tulajdonít a tudománnyal való foglalkozásnak az Istenhez való felemelkedés útján. Szerinte a tudományban való elmerülés fokozza az Isten utáni vágyat, a keresztény ember számára ez éppen az értéke és a legfőbb célja (De Ordine. I. 24). Ilyenformán, mivel az igazi tudomány Istenhez vezet, a filozófia a keresztény ember számára nemcsak megengedett, hanem nélkülözhetetlen dolog — mondja ugyanebben a munkájában. Viszont ugyanitt élesen szembe állítja az ilyen keresztény értelemben vett filozófusokat a régi, a pogány világ filozófusaival, akik gőgösek és akiket a tudásuk eltávolít Istentől, ahelyett hogy közelebb vinné őket. Szerinte az igazi filozófus nemcsak a bölcseséget, hanem magát az Istent is szereti. „Verus philosophus est amator Dei.“

A Szentírás mind mélyebbre hatoló tanulmányozása által Szent Ágoston egyre jobban eltelik azzal a meggyőződéssel, hogy a boldog élet nem saját törekvéseink eredménye, mint ahogyan azt a filozófusok hirdetik, hanem Isten ajándéka. Ezt ő úgy fejezi ki, hogy csak az a lény teheti az embert boldoggá, aki megalkotta. Ilyen felfogás mellett persze az Istenhez vezető úton már nem sok szerep juthat a tudománynak és filozófiának, de azért Szent Ágoston sem tagadja azt, amelyet az igaz valláshoz való közeledés útján az újplatonizmustól kapott. „Tényleges igazságokat találtam bennük — írja a Vallomások VII. könyvének 17. fejezetében —, olyan igazságokat, amelyek a keresztény tanokkal megegyeznek.“

Az a felfogás, hogy az újplatonizmus és a kereszténység sok tekintetben megegyeznek egymással, Szent Ágos-

tonnál jóval a megtérése után is megtalálható. Az *igaz vallás-ról* (De vera religione) szóló munkájában azt írja, hogy az újplatonizmusban csak egy pár gondolatot kellene megváltoztatni s akkor az ehhez az irányhoz tartozó pogány bölcsek mintegy egy csapásra keresztényekké válnának. Ami Szent Ágoston szerint a legjobban hiányzik belőlük, az a Logos önmegalázásának, az Ige megtestesülésének elfogadása, ami a kereszténység alaptanítása, viszont az újplatonizmusban nincsen meg. Ezt kellene ezeknek a filozófusoknak vállalniuk, de ehhez éppen az alázat hiányzik belőlük. Mégis néhányan sikeresen átküzdötték magukat ezen a nehézségen és eljutottak az isteni megtestesülésnek a Logos inkarnációjának elfogadásához. Ezek az újplatonikusok keresztények is lettek; ezek közé számíthatjuk első sorban Szent Ágostont és e tekintetben példaképét: Marius Victorinust is.

Amilyen mértékben belemerült Szent Ágoston a kereszténységbe, olyan mértékben világosodtak meg előtte az újplatonizmusnak a kereszténység szempontjából megállapítható hiányai. Mégis: soha nem veszett ki Szent Ágostonból a megbecsülés az újplatonizmus gondolkodói és gondolatai iránt. Az *Isten Államáról* (De Civitate Dei) c. munkájában — amely sok évvel a konverziója után keletkezett — erősen hangsúlyozza az újplatonizmus kiválóságát minden más filozófiai iránnyal szemben. Ez a kiválóság szerinte abban áll, hogy a platonai tanok a keresztény igazsághoz a legközelebb állnak, mivel elismernek és elfogadnak egy legfőbb Teremtő-Istent, aki nem csupán a látható világot, hanem a szellemi világot és az ember lelkét is teremtette és amely Legfőbb Lény az embert a maga saját lényében való részesedés által boldoggá tudja tenni. Míg a görögség más filozófusai egész gondolkodásukat arra irányítják, hogy a dolgok és jelenségek okait kutassák (Demokritos), addig a platonikusok nem pihennek addig, amíg a világmindenségben Istenhez el nem jutnak. Ezen törekvésük közben a platonikusok úgy tekintik Istent, mint az igazság fényének forrását és mint a boldogság ajándékozóját. „...quia sicut sapere potuerunt licet immortalitatem ac rationalem vel intellectualem hominis animam, nisi participatio lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse: ita illud quod omnes homines appetunt, id est, vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi optimo, qui est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhaeserit. (V. 1).

De magáról Plotinosról is az Isten Államában Szent Ágoston a legnagyobb elismeréssel nyilatkozik. Azt tartja róla, hogy a maga korában (Kr. u. III. század) Plotinos értette meg legjobban Platont. A maga számára abban látja Szent Ágoston az újplatonizmus döntő hatását, hogy ez a filozófiai rendszer nyitotta meg előtte az egész szellemi világot, az ideák birodalmát. E reveláció előtt ő csak érzéki-anyagi világot ismert.

Az említett Isten Államának X. könyvének második fejezetében Szent Ágoston Plotinosnak az isteni fényről szóló tanítását tárgyalja. Számtalanszor kifejtette Plotinos — mondja Szent Ágoston —, hogy a lélek számára a fény a boldogság forrása, hogy a fény az Isten legbensőbb lényegéhez tartozik s amikor a lélek Istentől fényt nyer — vagyis Isten által megvilágosodik — akkor eléri végső célját és boldog. Szent Ágoston, mint maga mondja, az Istenhez vezető egyetlen tökéletes utat Plotinosnál találta meg és ez nem más, mint a megvilágosodás útján Istenhez való hasonlóná-válás.

Ebben a jóval megtérése után keletkezett munkájában, az Isten Államában, Szent Ágoston még mindig erősen küzd azért, hogy bebizonyítsa: mennyire közel állnak a kereszténységhez az újplatonikusok. A X. könyv második fejezetében utal arra, hogy Plotinosnak az érzékfeletti fényről szóló tanítását megvan a Szent János evangéliumában, az első könyv 6. fejezetében.

Annak, hogy Szent Ágoston megtérése után is foglalkozik az újplatonizmus értelmezésével és értékelésével, oka csak az lehet, hogy Plotinosnak a legfőbb hypostasisra vonatkozó tanítását a saját Isten-tanához nagyon közelállónak érezte. Említettük, hogy a Vallomások VII. könyvében a legmagasabbrangú újplatonikus hypostasis azonosul — Szent Ágoston megállapítása értelmében — a kereszténység alkotó és teremő istenével. (Ez határozottan több annál, mint amit mi ma idevonatkozóan megkockáztatni merénk.) Ugyanese a Vallomásokban, a VIII. könyvben (6. fejezet) Szent Ágoston úgy írja le Plotinosnak az Egyre vonatkozó állításait, hogy az a saját, híres Isten-bizonyítékára emlékeztet.

Ha összefoglalóan akarjuk Szent Ágostonnak az újplatonizmushoz való viszonyát kifejezni, akkor azt ma is Szent Tamás szavaival tehetjük a legjobban: „Ágoston át volt itatva a plotinizmus tanaival s ami olyant talált bennük, ami a kereszténységgel megegyezett, azt változtatás

nélkül átvette, ha pedig olyasmit talált benne, ami a mi hitünkkel ellentétben állt, azokat megváltoztatta. T. i. jobbakkal cserélte fel.“ „Augustinus qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit“. (Summa Theol. I. a. qu. 84, a 5.)



## SZEMLE

---

### Aristoteles dramaturgiája.

Aristoteles a színjátékra vonatkozó nézeteit a Poetikában fejtette ki. Ennek a sok helyen vázlatos, szüksézáú és valószínűleg befejezetlen kis munkának különös sors jutott az idő sodrában. Míg Aristoteles egyéb művei csak csendes filozófusok és szentéletű egyházatyák halk magányában éltek tovább és szinte lábujjhegyen járva termékenyítették meg két évezred gondolkodását, addig a Poetika harcok fegyverré kovácsolódott esztétikusok, műértők és művészek kezében egyaránt. A műelméleti irodalomban nincs még egy olyan mű, amely hasonló vitalítással élt volna a köztudatban, s amely csak megközelítően is befolyásolta volna a művészeti elméletek kialakulását, sőt még a művészi gyakorlatot is. Aristoteles Poetikája körül zajlott le a dramaturgia történetének minden nagyobb harca, s ezek nyomán sokszor művészi irányok és korszakok születtek. Csak a francia klasszicizmusra vagy Lessingre kell gondolnunk. A színjátszás fejlődésének válságos pillanataiban mindig feltűnt a dramaturgiai irodalomnak az ez első, de talán mindmáig legmélyebb értelmű terméke, hogy vérrel töltsse az utódok sápadt gondolatait, vagy forradalmi gúnyolódás céltáblája legyen. A küzdő felek érezték, hogy vagy fegyvert ad a kezükbe, vagy hadakozniok kell megállapításai ellen. A Poetika sohasem húzóódott meg a problémátlan könyvek szürke sorában, hanem élő munka volt a szó legteljesebb értelmében.

Művészetformáló és gondolattermékenyítő szerepe csak a múlt század eleje óta csökkent, amikor a romanticizmus zavaros műelméleti teóriái az ösztönös, intuitív alkotás dogmatikus jelszázával, a költői szabadság anarchikus eszméjével és a félremagyarázott Shakespeareből felületesen és tévesen levont dramaturgiai megállapításokkal támadtak ellene. Victor Hugo híres Cromwell-előszavának éles hangja Corneilleen és Racineon keresztül tulajdonképpen Aristoteles és az általa képviselt klasszikus dramaturgia ellen irányul.

A magyar dramaturgiában sohasem értékelték kellőképpen a Poetika drámaelméleti eredményeit, legfőljebb középiskolai tankönyvek poros fejezetei közé szorult be únottan és át nem élten néhány töredékes megállapítása. A magyar esztétikai irodalomnak ez a hiánya érthetővé válik előttünk, ha meggondoljuk, hogy a magyar drámai irodalom és a magyar dramaturgia a német és francia romanticizmus csilágzata alatt született, s magán viseli a romantikus terheltég minden nyomát. Katon a József német lovagdrámákat forgat, Vörösmarty a francia és német romantika zilálthajú drámaírói közé jár iskolába, Szigligeti francia melodrámaon tanulja a mesterséget. Elméletíróink közül

Henszlmann Imre romantikus szólamokkal száll szembe Aristotelesszel *A hellen tragodia tekintettel a keresztény drámára* c. értekezésében. Gyulai Pál pedig *A francia klasszikus drámáról* szóló tanulmányában óvatosan kerügeti Aristotelest, és inkább csak a francia klasszicizmust és a kor drámai gyakorlatába felszívódott aristotelesi elveket kritizálja. Beöthy Zsolt és Rákosi Jenő sem magyarázták a Poetikát, inkább csak a maguk műelméletének támogatására használták föl. Még Péterfy Jenő is tehernek érzi a Poetika elméleti megállapításait kitűnő görög tanulmányaiban. Kifogásolja, hogy Aristoteles szempontja nem történeti, hanem filozófiai, nem azt nézi mi volt a görög dráma, hanem milyennek kell lennie. Kijelenti, hogy „*Aristotelesben a philosophia már szakszerűvé válik, s a gyakorlati élet s a tudomány közt egészen beállott a szakadás*“, vagy pedig, hogy „*Aristoteles egész lényé el a fogalmak körében élő elméleti jelenség*“.

A romantikus szemlélet sajátos irodalmi célzatossága rányomta bélyegét a Poetika magyar fordításaira is. Hunfalvi Pál, Silberstein Ötvös Adolf és Geréb József teljes Poetika-fordításai, Beöthy Zsolt és Csengery János részfordításai mind romantikus irodalomesztétikai terminológiával készültek, s így a művet akaratlanul irodalomelméleti szakmunkává torzították. Ebből az egyoldalú értelmezésből fakadó néhány tévedésre az alábbiakban rámutatunk, mivel egyéb híján kénytelenek voltunk a Geréb-féle fordítás második (átdolgozott) kiadását használni.

Mielőtt Aristoteles dramaturgiai nézeteinek részletesebb tárgyalásába bocsátkoznánk, meg kell állapítanunk, hogy a dramaturgia gyakorlati jellegű szaktudomány, még legelvontabb elméleti vonatkozásaiban is művészettechnikai megállapításokra támaszkodik, s így sohasem spekuláció eredménye, hanem empirikus alapokon épül és empirikus anyagával szoros egységben él. Nem tárgyalhatjuk tehát a Poetikában megrögzített dramaturgiai rendszert úgy, mint Aristoteles egyéb filozófiai műveit, a teóriák elvont világában, hanem állandóan éreznünk kell kapcsolatát a görög színpadi és drámaírói gyakorlattal, amelynek kiégyesítő része, tudatossá elemzett vetülete. De azért a Poetikának ez a konkrét anyaghoz való rögzítettsége nem jelenti az aristotelesi megállapítások relatív értékét. Az időbeli kötöttség, konkrét művészi termékekhez való ragaszkodása ad neki egyetemesebb értelmet is. Az aristotelesi dramaturgia filozófiai értéke éppen abban rejlik, hogy bármennyire csak a görög drámai költészetre vonatkozik is, az empirikus anyagnak rendkívül világos átélése által túljutott az időmeghatározta tartalmakon és formákon, és az aktuális művészi tények rendszeres elemzése szűkségképpen aktualitásmentes, egyetemes megállapításokhoz vezetett.

A Poetika teljes egészében tulajdonképpen nem illeszthető be szervesen Aristoteles filozófia rendszerébe. A mű elején és folyamán találunk ugyan általános művészetfilozófiai és művészetelméleti megjegyzé-

seket — ilyen elsősorban az, amit az utánzásról mond —, lényegében azonban a Poetika nagy gyakorlati érzékkel és műértő szakszerűséggel megírt művészettechnikai szakmunka. Ezt a gyakorlati célt különben Aristoteles maga is kitűzi az első fejezetben. Arról fog beszélni, hogy *„miképp kell megalakítani a mesét, ha a költői mű meg akar felelni céljának, hogy ennek hány és minő része van, valamint a többi kérdésről, melyek e kutatáshoz hozzátartoznak“*.

A Poetika gyakori félreértése és félremagyarázása három alaptévedésre vezethető vissza. Az egyik tévedés, hogy gyakran egyetemes érvényű, általános jellegű művészetfilozófiát kerestek benne a helyett, hogy felismerték volna művészettechnikai jellegét és gyakorlati értékeit. Az utánzást tárgyaló három első fejezet filozófikus hangja könnyen erre az útra csábítja a kutatót, aki észre sem veszi, hogy Aristoteles nem hidalja át, de — mint ahogy célkitűzéséből nyilvánvaló —, nem is akarja módszeresen összeolvasztani a műelmélet filozófiai és gyakorlati területeit. Így aztán még Pauler Ákos is általános, filozófiai esztétikának fogja föl a Poetikát, és művészettechnikai megállapításait vagy mellőzi, vagy, ebben az irányban gondolja tovább.

A másik alaptévedés, amely a Poetika teljes félreértéséhez vezethet, az egyoldalú irodalmi értelmezés. Az irodalomtörténészek és irodalomesztétikusok Aristoteles dramaturgiai megállapításait kizárólag írott drámai szövegekre vonatkoztatták, akár érveket akartak meríteni belőle, akár támadóan léptek föl ellene. Költői alkotáson irodalmi alkotást értettek, vagyis olyan művet, amelyben az alkotótevékenység az írás, a műélvezet pedig az olvasás funkciója útján jön létre. Holott Aristoteles egészen világosan megmondja, hogy *„amik az eposz tulajdonságai, azok jellemzik a tragédiát is, amik azonban ezéi, azok nem mind az eposzéi is egyszersmind“*. Tehát különbséget tesz irodalmi mű, az eposz, és olyan költői mű között, amelyben az irodalmi határozmányokon kívül más határozmányok is vannak.

A harmadik alaptévedés, amely igen sok helytelen következtetésre adott alkalmat, abban nyilvánult meg, hogy azok, akik felismerték az aristotelesi dramaturgia gyakorlati jellegét, a Poetikában abszolút érvényű, tételes dogmatikát kerestek és tételeit kategorikus szigorúsággal alkalmazták. Elfelejtették, hogy nem lehetséges abszolút dramaturgia, hanem minden dramaturgiai rendszer csak bizonyos színpadformához kötött drámatípussal él együtt. Ezért a Poetikát csak a görög színpadi és drámaírói gyakorlat teljes ismeretével együtt használhatjuk föl, mint ennek a színpadi és drámaírói gyakorlatnak öntudatos rendszerét.

Aristoteles dramaturgiai megállapításai tehát nem alkalmazhatók változtatás nélkül más színpadi rendszerekre. Tételei csak úgy érvényesíthetők későbbi korok színpadi és drámai típusaira, ha transzponáljuk őket a görög színjáték egyes formai elemeinek megfelelő morfológiai alakzatokra.

Kétségtelen azonban, hogy e transzponálható tételek mellett vannak a Poetikának egyetemesebb érvényű, közvetlenül alkalmazható megállapításai is, amelyek minden kor és minden nép színjátékában közös művészi jelenségekre vonatkoznak. Ezek a színjáték legáltalánosabb határozmányai, amelyeket Aristoteles az időhöz kötött színpadi gyakorlat múlt aktualitásai mögött felismert.

Aristoteles dramaturgiájának alapvető sajátossága a szintetikus szemlélet. A vizsgálódás tárgya a dráma végső és teljes megjelenési formája: az előadás. A Poetika nem írott drámáról, nem irodalmi alkotásról beszél, hanem mindig az előadott vagy legalább is előadásra szánt költői művet tartja szem előtt: a tragédiát mint színjátékot. A „színjáték” szóval azt a különbséget akarjuk jelezni, amely a dráma irodalmi értelmezése és a mű összes alkotó tényezőinek egységben látása, vagyis szintetikus szemlélete között fennáll. A két értelmezés között ugyanaz a különbség, mintha egy zeneesztétikus a zenemű meghallgatása helyett csak az írott partitúra alapján vonná le megállapításait és egyáltalán nem törődne a zenei előadás mozzanataival. Már pedig a tiszta zenei szemlélethez éppen úgy hozzátartozik a hangzás, mint ahogy a színjátékszerű szemléletből sem kizárhatóak ki az előadott mű vizuális és akusztikus mozzanatai.

A Poetika egyik kiváló modern kommentátora Augusto Rostagni felismerte már az aristotelesi dramaturgiának ezt a sajátosságát. Egyik jegyzetében a következőket mondja: „*I due aspetti, dramma come rappresentazione e dramma come poesia, μιμητής come attore e μιμητής come autore si confondono sempre un poco nella mente di Aristotele.*” Vagyis a két szempont, a dráma mint előadott színpadi mű és a dráma mint költői mű, az utánzó mint színész, és az utánzó mint szerző, mindig kissé összezavarodik Aristoteles szemléletében.

A filológus Rostagni csak ennyit mer bátoritanul megjegyezni a Poetika terminológiájáról, és mint szöveg szemlélethez szokott szakember egy pillanatig sem gondol arra, hogy ez a látszólagos „összezavarodás” nem felületes szóhasználat, vagy fogalmi tisztázatlanság, hanem céltudatos és módszeres eljárás következménye. Eppen olyan logikusan következik a tárgy természetéből, mint a tárgy természetének megfelelő és minden tekintetben igazolható tudományos szemléletből.

Aristoteles a tragédia tárgyalása folyamán egy percig sem hagy kétséget a felől, hogy következetesen az előadott, vagy előadásra szánt művet tartja szem előtt. Beszél a színészek számának növekedéséről, a kórusokról, a verses és zenés részekről, az énekes beszédéről, a színpadi díszletekről, vagyis olyan mozzanatokról, amelyek a dráma szigorúan irodalmi vizsgálata közben nem kerülhetnének szóba.

Sőt még tovább megy. Fölveszi a tragédia határozmányai közé a színpadi elemeket is. „*Minthogy pedig cselekvő személyek eszközlik az utánzást,* — mondja — *a tragédiának szükségkép egyik része a szce-*

neria, továbbá az ének és a nyelv, mert ezek az utánpótlás eszközei." Vagy másutt: A tragédiában „nem kis részt foglal el a zene, meg a színi látványosság, s ezek a legnyilvánvalóbban nyújtanak élvezetet. Hatásos benne továbbá a fölismerés és a szem előtt lefolyó cselekmény." Vagy: „Minden drámában egyaránt érvényesül a szcenaria, a jellem, a mese, a nyelvezet, a dallam és az értelmiség." Vagy: „A tragédiában nem lehet több, egy időben történő eseményt utánozni, hanem csak azt, amely a színpadon játszik és amelyet a színészek előadnak."

Elválaszthatatlannak tartja tehát az előadás vizuális és akusztikus mozzanatait a színjáték tisztán költői elemeitől. Megjegyzi ugyan olykor, hogy „a tragédia előadás és színészek nélkül is tud hatni", vagy „a tragédia testmozdulat nélkül is gyakorol hatást, éppúgy, mint az eposz, mert elolvasva is kivehetjük, hogy milyen", vagy „az eposz részei ugyanazok, mint a tragédiáé, a lírai részletek és a színelőadás kivételével"; egy szóval az eposz mellett kiemeli a tragédia irodalmi vonatkozásait is, de az eposzsal mint irodalmi, elbeszélő műfajjal szemben viszont sohasem mulasztja el hangsúlyozni, hogy a színjáték előadási mozzanatokát is magába foglal.

A Poetika legtöbbször idézett és vitatott része a tragédia híres meghatározása. Ez a rendkívül tömör meghatározás az előbb vázolt szintetikus látás alapján magába sűríti a tragédiának, mint színjátéknak, összes meghatározó jegyeit. A félreértések és viták mindig abból a körülményből származtak, hogy a magyarázók vagy fordítók nem ismerték föl világosan az aristotelesi dramaturgia módszertanát.

ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης ... „A tragédia tehát valamely komoly és megszabott terjedelmű, kerek cselekmény utánpótlása ..."

A színjáték legfontosabb eleme tehát, mint azt később részletesebben is kifejti: a cselekmény. A „komoly" jelző vonatkozik a tragikus műfaj alapérzelmére, a „kerek" a cselekmény teljességére és önmagában való zártságára, a „megszabott terjedelmű" pedig az előadás időtartamára.

A görög színpad csak tiszta műfajokat ismert: tragédiát és komédiát. A tragédiához sorolták azokat a műveket is, amelyeket ma középfajú dráma néven szoktunk emlegetni, de ezeknek az alaphangja is komoly volt. A műfaji tisztaság az alaphangulat egyneműségét jelenti, amelyet nem zavarhatnak meg idegen hangulatok. A görög színjáték fejlődése azt mutatja, hogy a vegyeshangulatú dítirambikus énekekből kialakuló tragédia hosszú tisztulási folyamaton ment keresztül, és így vetette ki magából a zavaró érzelmi elemeket. Valószínűleg ebben a tisztulási folyamatban kell keresnünk a szatírdráma keletkezésének az okát is. A mindinkább homogén hangulatú tragédiából kiszakadt vígjátéki és obszecn elemek nem kallódtak el, hanem a fejlődés bizo-

nyos fókán különálló színjátékká álltak össze a tetralógikus szerkezet negyedik részében, a szatírdramában.

Messzire vezetne a tisztaműfajú színjáték színészi és közönséglélektani jelentőségének a tárgyalása, kétségtelen azonban, hogy a görög színjátéknak a tragédia és a komédia ellentétes érzelmi területeire való polarizálódása rendkívül magasfokú színpadi kultúra, tisztult ízlés, művészi higiéné és világnézeti kiegyensúlyozottság bizonyítéka.

A „kerek egész“ kifejezés magyarázatát Aristoteles a VII. fejezetben fejti ki részletesebben. *„Megállapodtunk abban — mondja —, hogy a tragédia egy teljes és kerek cselekvénynek az utánzása.“ „Egész az, aminek kezdete, közepe és vége van. Kezdetnek tekintem, ami nem következik szükségképpen más valami után, utána azonban más valami szokott lenni vagy történni. A vég pedig ellenkezőleg az, ami más valami után vagy szükségképpen úgy történik, amint legtöbbször szokott, utána azonban semmi más nem következik. Közép meg az, ami más valami után jó, és utána még más is történik. A jól megszerkesztett mesének tehát nem szabad bárminő dologgal kezdődnie, de nem is szabad bármivel taláalomra végződnie, hanem a kifejtett fogalmak szerint kell eljárnia.“*

Ez az általánosnak látszó meghatározás a drámai expozíció, bonyodalom és kifejtlet székszavú, de rendkívül pontos megfogalmazása. A drámai expozícióban valóban mindennek a színpadon kell elkezdődnie. A színjáték nem támaszkodhatik a közönség semmiféle előzetes ismeretére, történelmi tájékozottságára, a színlap, vagy a műsorújság nyújtotta irányításra. A cselekmény előzményeinek megvilágítása, az alakok bemutatása, a helyszín és az időviszonyok tisztázása, az alaphangulat rögzítése, a drámai probléma megvillantása az expozíciós jelenetek folyamán történik. Csodálatos, hogy Aristoteles az expozíció fontos közönséglélektani és szerkezeti törvényét olyan korban fogalmazta meg, amikor a tragédiák közismert mítoszokból merítették tárgyukat. Pedig a színjáték minden relációjának kezdeti tisztázása az előadáson akkor talán nem is volt olyan fontos, mint ma, amikor a közönség teljesen tájékozatlanul ül be a nézőterre, és mit sem tud a darab meséjéről, alakjairól, színhelyéről, problémájáról és műfajáról.

A befejezésben viszont minden probléma megoldódik, az alakok sorsa lezárul, a hangulati feszültség elsimul, s nem következhetik utána semmi. Ez az esztétikai megnyugvás és kielégülés elengedhetlen feltétele minden műélvezetnek. Akár logikai problémák maradnak nyitva a darab végén, akár az érzelmi feszültség nem oldódik föl, a közönségben hiányérzet támad és esztétikai élménye csökevényes marad.

A közép, vagyis a bonyodalom minden mozzanata nemcsak egy kauzális sornak egy-egy pillanata, hanem drámai összesűrűsödése multnak és jövőnek a színészen és a közönségen egyaránt. Az előzmények és következmények hangulatának és logikai tartalmának koncentrált

átélése teremti meg azt a feszültséget, amelyet drámainak szoktunk nevezni. Ahol ez a koncentráció hiányzik, vagyis, ahol azt érezzük, hogy valamely mozzanat nem szükségképen következik az előzményekből és nem lesz szükségképen okozója bizonyos következményeknek, a drámai feszültség azonnal megszűnik és a mozzanat drámailag érdektelenné válik.

Ami a cselekmény „megszabott terjedelmét” illeti, Aristoteles magyarázatképen az áttekinthetőségre hivatkozik. *„A mesének megszabott terjedelemmel kell bírnia, hogy az emlékezet könnyebben megtarthassa. E nagyság meghatározása a versenyekre és az előadásokra vonatkozólag nem a költészettan feladata.”* Vagyis a színjáték nagysága a színpadi előadás keretein belül a közönség figyelmi képességétől függ. Ez a terjedelem a görögöknél jóval nagyobb volt, mint a mai színjátékban. Nyilván erre vonatkozik a Poetika V. fejezetének néhány sokat emlegetett mondata is: *„A tragédiának időbeli tartama lehetőleg egy-napi fordulat, vagy csak kevésse terjed tovább, az eposz tartama ellenben nincs határhoz kötve.”*

A magyarázatok ezt a mondatot a tragédia cselekményére vonatkoztatják, holott véleményünk szerint Aristoteles itt a színjáték lefolyásának, játékidőjének terjedelmét írja körül. A trilógikus szerkezetű görög tragédia előadása ugyanis körülbelül egy napot vehetett igénybe. Közvetve csak azért vonatkozhatik ez a megállapítás a tragédia meséjének időtartamára is, mert a görög színpadnak nem voltak időmúlást jelző eszközei, s így a játékidő egybeesett a cselekmény idejével is. *„A tragédiában nem lehet több egyidőben történő eseményt utánozni, hanem csak azt, mely a színpadon játszik és a színészek előadnak”* — mondja Aristoteles. Vagyis, mint a színpadi gyakorlatból is tudjuk, a görög tragédia reális időszámítással dolgozott. A színpadi csemeny pontosan ugyanannyi idő alatt pergett le, amennyi idő alatt eljátszották. A mai színjáték viszont kettős időszámítást alkalmaz: a körülbelül háromórás játékidő, amely alatt a színészek a darabot eljátszák, és a cselekmény illuzórius idejét, amelynek nagyságát részben dramaturgiai, részben színpadtechnikai eszközökkel szabhatjuk meg.

A tragédia meghatározásának a terjedelembre vonatkozó kifejezését a fordítók sokféleképen magyarázták, és igen változatosan próbálták visszaadni. „Megszabott terjedelmű” „terjedelmes”, „jelentékeny terjedelmű”, „amelynek bizonyos nagysága van” és hasonló fordítások változtatják egymást. A bizonytalanság a szöveg dramaturgiai értelmének fel nem ismerésére vezethető vissza.

Ugyanilyen határozatlanságot tapasztalhatunk a meghatározás következő mondatszakaszának értelmezése körül is: ... ἡδυσμένω λόγῳ χωρὶς ἐκείνου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς νομοῖς ...

„A fűszerezett beszédnek különböző fajai szerint díszítve az egyes részek sajátossága szerint” — mondja az egyik. Vagy más fordításban: „széphangú nyelven, melynek különböző műformái az egyes szakaszokban

mindenkor kiválóan érvényesülnek“, vagy „a költemény különböző részeihez képest különmeműen ékesített előadással“, vagy „változó formájú előadásban“, vagy „zengetes nyelven, amelynek különböző formái megfelelőleg simulnak az egyes szakaszokhoz“. Pedig a ἡδυσμένω λόγῳ kifejezést külön meg is magyarázza Aristoteles: olyan nyelv vagy beszéd, amelynek ritmusa, harmóniája és dallama van. Ha a fordítók a színpadi beszédre, szavalásra és énekre gondoltak volna, mint ahogy egészen nyilvánvalóan erre vonatkozik, mindjárt könnyebben sikerült volna megfelelő kifejezéssel visszaadni a szöveg eredeti értelmét.

Végül a meghatározás így fejeződik be: ... δρῶντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβον περαινουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν.

Vagyis „... cselekvő személyek, nem pedig elbeszélés útján kelti fel a szánalmat és félelmet, egyszerre mind az ilyen érzelmeiktől való megkönnyebbülést“.

A „cselekvő személyek“ nem az írott dráma szereplőit jelentik, hanem testileg jelenlevő, való-ágosan tevékeny, élő, mozgó, cselekvő embereket, vagyis a színészeket. Ezt az értelmet különben még jobban megvilágítja a következő mondatok egyike: „Minthogy pedig cselekvő személyek eszközlik az utánzást, a tragédiának szükségképp egyik része a szcenéria, továbbá az ének és a beszéd.“

Mindezekből világosan kitűnik, hogy a tragédia meghatározása Aristotelesnél szintetikus szemléleten alapszik, s ezért sikerült neki a színjáték összes lényeges, költői és színpadi, eszmei, vizuális és akusztikus jegyeit hiánytalanul és tökéletes fogalmazásban összesűritenie.

Nem volna értelme, hogy a tragédia meghatározásának egyik leglényegesebb fogalmáról, a katharsisról részletesen elmélkedjünk, hiszen egész könyvtárra való tanulmányt írtak már róla össze. Se szeri se száma a különböző magyarázatoknak, de különben sem szigorúan vett dramaturgiai probléma. Néhány szóval mégis jelezni szeretnénk a magunk véleményét.

A katharsisban, bármiképen fordítjuk is magyarra, mint a tragédia végső hatásában két mozzanatot kell megkülönböztetnünk: egy tartalmi és egy formait. Tartalmilag a katharsis jelenthet, mint Pauler Ákos értelmezte, erkölcsi megtisztulást, vagyis nemesedést. Formailag azonban a katharsis értelme nem lehet más, mint a szó zenei értelmében vett feloldás. A színjátéknak mint előadási műnek a zenei szerkezetekkel való rokonsága nyilvánvaló, közös megjelenési formájuk és közlési módjuk miatt. A zenemű különféle meghatározhatatlan érzelmek játékával teremt feszültséget a hallgatóban és ez a feszültség oldódik föl a zenemű végén. A tragédia két meghatározott, értelmi elemekkel erősen átszőtt érzellemmel, a drámai cselekmény keltette félelemmel és szánalommal idéz elő feszültségi érzést a közönségben. A katharsis ennek a feszültségnek a feloldását, vagyis értelmi megoldását és hangulati megbékélését.



sét jelent, mint ahogy egy szeptimakkord disszonanciája után várjuk, és meg is kapjuk a megfelelő, lehetőleg tonális jellegű konszonanciába való feloldódást.

A színjátékban, illetve a tragédiában, Aristoteles hat elemet sorol föl, amelyek a tragédia minőségét határozzák meg. *„Ezek pedig a mese, a jellemek, a nyelvezet, az értelmiség (vagy reflexió), a szceneria és a zenei dallam.”* Közülük a nyelv és a zene vonatkozik az utánzás eszközeire, a színpadi megjelenítés az utánzás módjára, három pedig, a mese, a jellemek és a reflexió, az utánzás tárgyára. *„Ezenkívül több nem létezik”* — mondja Aristoteles.

Legfontosabb a mese. *„Cselekvény nélkül nem állhatna meg a tragédia, jellemek nélkül azonban még elképzelhető. Sőt, ha valaki jellemet feltüntető beszédeket sorban összefűzne, bizonyára nem érné el azt a célt, melyet a tragédia lényegének mondottunk, de sokkal inkább érné el az a tragédia, melyben azok az elemek ugyan kevésbé érvényesülnek, de van benne mese, azaz események szerkezete.”*

Ez a megállapítás első pillanatra talán különösnek hangzik, de ha néhány drámatörténeti példára utalunk, rögtön megvilágosodik előttünk a Poetika szövege. A középkori misztériumjátékokban jellemzésről úgyszólván alig beszélhetünk, de ezt a színjátéktípust mégis több évszázadon keresztül fenntartotta a liturgikus mese. A commedia dell'arte-ban a színpadi szerző csak a mese vázlatát, a kanavaszt írta meg, míg a jellemek megfogalmazása teljesen a színészre hárult. Mese nélkül azonban az állandó jellemtípusokat játszó színészek mégsem tudtak volna mihez kezdeni. A Pantalónék, Brighellák, Arlecchinók, Capitanók és Colombinek serege csak a mesén keresztül fejthette ki jellembeli sajátosságait. Vagy gondoljunk korunk ügyes színpadi mesterembereire, akik a mesét kitűnő dramaturgiai érzékkel szerkesztik meg, de karakterrajzot bizony alig találunk darabjaikban. Az előadáson azonban a hiányokat mégis kipótolja a színész, aki a maga testi jelenvalóságával, mozgásával, maszkjával, beszédével még akkor is fel tudja építeni a jellemet, ha erre a szövegben nem kap támasztékot.

Igaza van tehát Aristotelesnek, hogy a mese a színjáték legfontosabb tényezője, amely nélkül színjáték el sem képzelhető. A jellemrajz viszont nem tartozik feltétlenül a költői alkotás körébe, mert a színpadon, tisztán színpadi eszközökkel akkor is pótolható, ha a mese szövegéből hiányzik. *„Tehát a mese az alapja, úgyszólván lelke a tragédiának, a jellemek csak másodsorban következnek.”*

A továbbiakban Aristoteles részletesen foglalkozik a mesével, a mese egységével, a sorsfordulattal és a fölismeréssel, a jellem kellékeivel, a tragédia elválasztó részeivel, a kórusokkal, a tragédia gondolat tartalmával (a *διαιρέσις*), a színpadi beszéddel és a szcenikai mozzanatokkal. Az utóbbiról megjegyzi, hogy *„a szceneria leköti ugyan a figyelmet, de ez az elem a legművésztlenebb, s a legkevésbé tartozik a költészet-*

hez". Ezzel foglalkozik legkevesebbet, a színjáték többi tényezőjének tárgyalása közben azonban állandóan utal rá, és mindenütt érezzük, hogy a színpadi elem számbavétele mennyiben befolyásolja felfogását.

A színjáték egységének hat elemre való bontása a színjáték szintetikus szemlélete alapján történik Aristoteles Poetikájában. A színjáték alkotó tényezőinek egyidejű és egyszempontú szemléletét azonban ne tévesszük össze a wagneri romantikus Gesamtkunstwerk gondolatával, amely a színpadi alkotás egységét az egyes különálló művészetek egymás mellé rendelésében látja. Wagner az irodalomnak, zenének, színészetnek, festészetnek és táncnak, mint önálló művészeteknek együttműködését kívánja a színpadon, s nem gondol arra, hogy minden művészet önálló és önmagában teljes világ, amely nemcsak hogy nem szorul más művészetek támogatására, hanem más művészettel való összepárosítása csak művésziatlenségre vezet. A wagneri operaelmélet szerint a zenedramában teljes értékű irodalmi dráma párosul önmagában teljes értékű zeneművel, a színpadon pedig ezekhez festőileg önértékű díszlet járul. Mindegyik művészet a lehető legteljesebb teljesítményt nyújtja és művészi tárházának minden kincsével járul hozzá az ünnepi színjáték emeléséhez.

A színjátéknak ez a felfogása nemcsak történetellenes, hanem önellentmondó is. Ha valamely műalkotás teljes értékű, úgy nem szorul más művészet kiegészítésére, ha pedig egy másik művészettel való összepárosítása értégyarapodást jelent, akkor eredetileg nem volt teljes értékű. A wagneri elképzelés tehát nem szintézis, hanem egyszerű mellérendelés.

Aristoteles ezzel szemben nem az egyes művészi tevékenységek szerint bontja szét a színjátékot, nem a színpadi előadásban közreműködő művészek funkcióit határolja el, hanem az előadás szinkronikus egységéből emel ki esztétikai mozzanatokat, függetlenül attól, hogy ezek a mozzanatok, vagy az ő szavaival „elemek“, a színjáték diakronikus kialakulása folyamán hogyan jöttek létre. Dramaturgiája ezért időálló és megfelelő transzponálással a színjátszás történetének bármely kor szakára alkalmazható.

A tragédia meghatározásának és a tragédia elemeinek megvilágítása csak halvány bepillantást enged az aristotelesi dramaturgia rendszerébe. Részletes tárgyalást ilyen szűk keretek között várni nem szabad, nem is lehetett célunk. Csak azokat az alapvető módszertani elveket akartuk tisztázni, amelyekkel megközelíthetjük és megérthetjük a Poetika tanításait, ma is alkalmazható gyakorlati tételeit. Meggyőződésünk, hogy nemcsak a modern dramaturgia tanulhatna igen sokat a Poetikából, hanem még a mai színpad művészi gyakorlata is. Természetesen ehhez nem felületes olvasgatásra, hanem minden mondatát a színjátszás mozzanataival megvilágító, mély átélésre volna szükség.

A modern esztétikus bizonyára fanyar mosollyal olvasgatja a Poetikának azon fejezeteit, amelyekben Aristoteles gyakorlati tanácsokat ad és megjelöli, milyennek kell a színjátéknak lennie. A mai esztétika tudománytalannak bélyegzi ezt a beavatkozást a művészi élet alakulásába. Felfogása szerint a tudománynak nem feladata, hogy a művészetet irányítsa és befolyásolja, elégedjék meg a filozófiai jellegű spekulációval, vagy az empirikus anyag módszeres rendszerezésével.

Ha azonban a tudományt igazságok rendszerének tekintjük és átéljük az igazságnak azt a sajátosságát, hogy természeténél fogva megvalósulásra is törekszik, ha meggondoljuk, hogy a tudomány és a gyakorlat szigorú kettéválasztása milyen sterilitáshoz vezethet, ha átérezzük a görög szellem harmóniáját, amelyben az egészséges összhang éppen az elméleti és gyakorlati területek szétválaszthatatlan egységéből született meg, — akkor talán mégsem riadunk vissza attól, hogy — különösen a mai, igazságokkal és elvtelen gyakorlatiassággal telített világban — a tudománynak, s így az esztétikának is irányító, életformáló szerepet szánjunk.

*Staud Géza.*

## VITA

---

### Etika.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése, 1942. február hó 3-án.)

Az egyes filozófiai diszciplínák helyzetének áttekintése keretében ma az etikáról lesz szó. Attól félek, hogy beszámolóim csaldóást fog kelteni, mert kénytelen leszek ismétlésekbe bocsátkozni és olyan tanításokat, olyan filozófiai elemeket tárgyalni, amelyek az előbbi vitaelőadásokon, különösen a metafizika és értékelmélet mai állásáról legutóbb folytatott vitán, már szóba kerültek.

Volt idő, amikor úgy tetszett, hogy a filozófiai diszciplínák egymástól élesen elválnak; hogy ugyanúgy elkülöníthetők egymástól, mint a szaktudományok. Bizonyos, hogy az egyes diszciplínáknak sajátos szempontjaik, különleges kérdések vannak, amelyek őket a többi filozófiai tudományoktól megkülönböztetik. De másfelől tekintetbe kell venni azt is, hogy minden filozófiai diszciplína elsősorban: filozófia. Márpedig a filozófia, természeténél fogva, nem marad meg részleteknél, hanem mindjárt a legegyszerűsebb szempontokra, a legvégső kérdésekre veti rá magát. Ebből következik, hogy az egyes diszciplínák egymástól élesen el nem választhatók. Az, hogy egy filozófusnak, vagy egy filozófiai kornak, milyen a metafizikája, ismeretelmélete, logikája, jóformán azt is meghatározza, hogy milyen az etikája — és viszont. A tárgykörök nem fejlődhetnek egymástól függetlenül, hanem elemek kereszttül-kasul járnak egymást. A filozófia inkább organizmusnak látszik; tagjai külön-külön nem mozdíthatók el; mozgását, amelynek nyoma a filozófia-történet: a filozófia egész tömegében végzi.

Nyilvánvaló pl., hogy az érték fogalma a modern etikának is fontos tényezője, nemcsak a metafizikának. Az etika, szokásos meghatározása szerint, a helyes magatartás tudománya. De tárgya nem a valóságos erkölcs, úgy, ahogyan az idők folyamán történetileg alakult. Az etika azt kutatja, hogyan „kell” viselkednünk? Ekként — hogyha esetleg csak hallgatólagosan is — feltesz valami időtlen, örökérvényű mértéket, normát, amelyen a valóságos cselekvés vagy magatartás, helyessége szempontjából, lemérhető. Az etika sajátos tárgya — így tekintve —: éppen ez az időtlen fennállású, örökérvényű mérték. Márpedig ez pontosan az, amit a modern spekuláció: értéknek nevezett el. Az erkölcsi tényállás hátterében a filozófiai tekintet az értékek világát pillantja meg. Vagy más, Pauler-i kifejezéssel azt mondhatjuk, hogy az etika filozófiai „redukció” útján szinte önműködőleg válik értékelméletté.

Igaz, az értékfilozófia nemcsak etika. Jelentősége, miként azt a múlt vitaelőadáson láthattuk, metafizikai téren is megmutatkozik. De következményei az etika területén annyira fontosak, hogy ott szinte új

helyzetet teremt. Mihelyt az érték fogalma a filozófiai köztudatban gyökeret vert, az etikai elmélkedésnek feltartóztatlanul kellett hozzákapcsolódnia. Értékfilozófia nélkül lehetséges etika; etika akkor is volt, amikor értékfilozófia — legalább ezen a néven — nem volt. De értékfilozófia mellett, vele együtt és tőle függetlenül: etika nem lehetséges.

Korunk etikájának megértéséhez ezért, többek között vagy ta'án elsősorban, az érték fogalma adja a kulcsot. Az érték fogalmának történeti kialakulását Zemp'én professzor legutóbb olyan világosan felvázolta, hogy ezt most csak röviden kell érintenünk. E fogalom eredete Kant kezdeményezésére nyúlik vissza. Ő különböztette meg a való és a kellő világot, a Sein-t és a Sollen-t. Követői azután a „kell“ valóságontúli terének sarkpontjaiul megteszik: az „értékeket“. De a valóságtól megkülönböztetett érték fogalma nemcsak a kanti vonalon tolt be a modern filozófia fogalmi állományába. A kanti idealista szubjektívizmussal sok tekintetben ellentétes idealista objektívizmus (Bolzano, Brentano, Husserl, Meinong munkássága) is elősegítette az érték-fogalom térhódítását. Az ilyen objektívisztikus idealizmus szerint az érték olyan intenció hordozó, olyan fenomen, olyan tárgy, amelynek fennállása független a valóságtól; a valóságtól független tárgyi szembenállók széles körű csoportjának egyik esete.

Az értékfogalom történeti kialakulásának útja magára a fogalomra nézve ta'án nem is döntő fontosságú. De érdemes megjegyezni, hogy az értékfogalom feltalálói és terjesztői, mind az újkantianusok, mind a fenomenológusok, az értéket általában a valósággal szembehelyezték, mint attól független fennállót. Ma már az érték és valóság viszonya problémává mélyült; az „értékelméleti idealizmus“ álláspontját az „értékelméleti realizmus“ komolyan veszélyezteti. Erre a kérdésre még visszatérünk. Annyit azonban e helyütt is megállapíthatunk, hogy az érték fogalma eredetileg idealista színezetben jelent meg; valószínű, hogy ennek köszönhette térhódítását is. Így tekintve az érték nem létező, hanem a létől független, különleges fennállású, örök és változatlan tárgy: önmagában megalapozott, abszolút, ideális tartalom. Az érték valóságon megjelenhetik, mégpedig kétféleképpen is. Egyfelől bizonyos dolgokat valamilyen jellemez, átjár — és így azokat éppen a maga szempontjából különös rangra emeli, fontosakká teszi. Az ilyen dolgok, értékes tárgyi valóságok: a javak. Másfelől az érték a valóságos alanyban tudatossá válik, azt képessé teszi értékelésre; ekként az érték alanyban is tükröződik. Maga az érték mindazonáltal különbözik a valóságtól —, a tárgytól is, az alanytól is. Akkor is érvényes, ha nincs egyetlen olyan tárgyi valóság sem, amely hatósugarába esnék és fennáll akkor is, ha egyetlen valóságos alany sem akad, aki jelentőségét belátná. Az érték legfontosabb vonása, hogy független a valóságtól, hogy nem létezik.

De ez nem jelent egyúttal közömbösséget is a valóság irányában. Az érték, ellenkezőleg, határozott igényt tart a valóságra; azt meghó-

dítani, átformálni, rendezni, megszervezni igyekszik. Az érték másik jellegzetes határozománya tehát az, amit „normativitás“-nak mondunk. További jellegzetessége az értéknek, hogy megközelíteni, tudatosítani nem az ész vagy az értelem hivatott; az értéket érzelmi aktusban ragadhatjuk meg. Az egyes filozófusok az értéknek az elmondottakon felül még más általános vonásokat is tulajdonítanak, mint pl. a polaritást. De már az említettek közül is eléggé kirajzolódik az érték fogalma ahhoz, hogy a körülötte kialakult filozófia, az „értékfilozófia“ következményeit nyomon követhessük: sajátosan az etika területén. Lássuk az értékfilozófiai etika főbb problémáit.

1. Értékfilozófiai nézetben az erkölcs lényegileg értékek megvalósításának látszik. De hogyan lehet megvalósítani az értéket akkor, hogyha az a valóságtól lényegileg különbözik? Látható, hogy az érték fennállásmódja nemcsak a metafizikát vagy ontológiát érdekli, hanem közelről érinti az etikát is. Az érték és a valóság viszonya: egyik legmélyebb és legsúlyosabb problémája az értékfilozófiai megalapozású etikának. A nehézség az, hogy (az etikai tényállás végső alapjaiból adódó) határozott érvek szólnak az érték és a valóság szembenállása mellett; de ugyanilyen érvek szólnak az érték és a valóság lényegbeli azonossága mellett is. Értéket és valóságot egymástól megkülönböztetni: kell is, nem is szabad.

Az, aki az értéket a valóságtól meg nem különbözteti, könnyen esik be a etikai pszichologizmus, vagy relativizmus hibájába. Pszichologizmusba akkor, ha az értéket az alanyi valóságból magyarázza; egyszerűen relativizmusba pedig akkor, ha azt a változandó tárgyi valóságból eredtetni. De a relativizmuson felül a quietizmus veszélye is fenyegeti azt az etikai álláspontot, amely az értéket a valóságtól kellőképpen meg nem különbözteti. Mert, hogyha érték végsősoron valóság, és értékelenség lényegében valósághiány csupán, akkor minden valóság, amelyben valóság, értékes is egyúttal. Minden, ami csak van, jól van úgy, ahogyan van; nincs szükség különleges erkölcsre. A szó valódi értelme szerinti erkölcsnek: az érték és a valóság kettőssége szolgál alapul. Az erkölcsi tényállás evidenciája igazolja az érték és a valóság kettősségét.

De van az éremnek másik oldala is. Az erkölcs értékvalósítás. Ahhoz tehát, hogy erkölcs egyáltalán lehetséges legyen: értéknek és valóságnak valamilyen eredeti összhangban kell lenniök. Az erkölcsi tényállás evidenciája tehát az értéknek és valóságnak nemcsak elvi különbözését, hanem azonosságát is igazolja.

Az erkölcsfilozófiai etika antinómiába torkollik. Ezt az antinómiát etikai téren, úgy látszik, megoldani nem lehet, legjobb metafizikai téren. A legutóbbi vitaelőadás előadója és egyes hozzászólói rámutattak egy ilyen metafizikai megoldási kísérletre. Ez azonban a mai témánk által megadott kereteken kívül esik.

2. Egy másik, az értékfilozófiai etika szempontjából fontos probléma az, hogy mik is tartalmilag az értékek? A hagyományos érték-tábla: az igazság, a szépség, a jóság, és esetleg még a szentség értékét tünteti fel. Akár e hagyományos értéktábla alapján, akár másként tekintjük át az értékeket, annyi bizonyos, hogy közülük egyesek inkább személyeket, mások dolgokat tüntethetnek ki, — azaz: hogy vannak közöttük személyi és dologi jellegű értékek. Fontos kérdése az érték-elméleti etikának az, hogy vajjon csak a személyi jellegű értékeknek kell-e erkölcsi jelentőséget tulajdonítani, vagy a dologi jellegűeknek is?

Vannak olyan értékfilozófus etikusok, pl. Max Sche'ler, Nicolai Hartmann, akik erkölcsi értékeknek csak a személyieket tekintik, és etikájukat ekként — anélkül, hogy ezt az eivi kérdést pontosan tisztázták volna — a személyi értékek vizsgálatra korlátozzák; a nem személyes jellegű értékek felett egyszerűen elsiklanak. Elmékedésük súlypontja át is helyeződik — az érvényszférába hiposztazált, időtlen, tárgyi fennállású érték fogalmáról — a személy fogalmára, aki szabadságánál fogva: a maga sajátos értékszerűségét keresi. Ezek az etikusok lassan és észrevétlenül ugyan, de elhagyják az értékfilozófiai pozíciót és a tant egy másik — a modern etika szempontjából ugyancsak fontos — filozófia felé közelítik. Erről a másik filozófiáról és etikai vonatkozásairól majd később emlékezünk meg.

Kérdés, szabad-e eleve és kritikátlanul arra az álláspontra helyezkedni, hogy a személyt a dologi értékek nem kötelezik, hanem csak a személyiek? Az értéknek, minden értéknek, lényeges vonása a normativitás, vagy másszóval az, hogy követelményt támaszt, felhívást intéz. De az értékből hangzó felhívás címzettje: csakis személy lehet. A „dolog” ugyanis önmagában, személyi mozzanat nélkül, süket és érzéketlen. Ha következetesen végiggondoljuk az érték fogalmát, nemcsak azt állíthatjuk róla, hogy normatív jellegű, hanem azt is, hogy normatív fel szólítását személyhez intézi. A dologi érték, mint érték, szintén a személy szolgálataira tart igényt, azaz: a dologi érték is erkölcsi jelentőségű.

Ha ez így van, akkor az erkölcsi alanynak nemcsak arra kell törekednie, hogy önmagában a személyi értékeket megvalósítsa, hanem arra is, hogy a dologi értékeket tárgyakon realizálja; hogy a dologi értékeknek megfelelő dolgokat hozzon létre, értékes műveket alkosson. Az értékfilozófia, mint etika, ekként a kultúra fogalmához vezet. A kultúra a valóságnak (mind az alanyinak, mind a tárgyának, a személynek is, a dolognak is) érték szempontok szerint való átalakítása, megszervezése. Ez a feladat éppen csak az erkölcsi személyre vár. Mert a személy, az ember: egyetlen olyan eleme a valóságnak, amely az értékvilág irányában nyílt, amely szabad; ennél fogva az értékek érvényesülését a valóságban elősegíteni képes, és képes lévén, egyúttal köteles is. Itt, az értékfilozófiában, illetve az értékfilozófiai megalapozású etiká-

ban, találhatók meg a gyökerei annak a modern, esztétikai színezetű, humanisztikus világnézetnek, amely a finomabb szellemeket a mai zord időkben is fogva tartja. Azt mondhatnók, hogy ez a „szellemtudományos filozófia“, „kultúrfilozófia“, vagy bárminek nevezzük is: több önmagánál, több annál, mint aminek felületesen látszik. Nemcsak a kultúra, az objektív szellem szaktudományos, vagy akár filozófiai elmélete, hanem életformát ír elő, tárgya az erkölcs, azaz: etika, pontosabban etikai következménye az értékfilozófiának.

3. Az értékfilozófiai megalapozású etika keretén belül e'ég lényeges különbséget jelent az, hogy vajjon valamennyi értéknek etikai jelentőséget tulajdonítunk-e vagy pedig csak a személyi jel'egűeknek. De abban mindenki egyetért, hogy nem egyetlen, de több: végső, önmagában fundált, másra vissza nem vezethető érték van. Ebből pedig újabb etikai problémák támadnak. A különböző értékek, éppen különbözőségük'nél fogva, különböző felszólításokat intéznek az erkölcsi alanyhoz. Mind-egyik érték állandóan, szüntelenül, korlátlanul igényt tart az erkölcsi személy szolgálataira. Márpedig több urat egyszerre szolgálni nem lehet. Az erkölcs alanyi helyzete több oldalról, több érték felől érkező ellentétes sürgetések közepette: konfliktussá válik.

Ennek a konfliktusnak elvi áthidalását kétféleképpen lehetne megkísér'elni. Feltehető, hogy a különböző értékek között nem kaotikus a helyzet, hanem hogy azok természetes rangsorba, hierarchiába rendeződnek. Az értékek rangsorának kérdése valóban fontos szerephez is jut az értékfilozófiában és az értékfilozófiai etikában. De az értékek rangsorát kutató filozófus újabb, nem csekély elvi nehézségekbe ütközik. Az értékeknek rangsor szerint való beskatulyázása viszonylagossá tenné az egyes értékek értékjelentőségét. Mert, ilyen rendszerben tekintve, valamely érték a rangsorban utána következő értékhez viszonyítva pozitíve értékes, de ugyanakkor a rangsorban előtte állóhoz képest negatíve értékes lehetne. Csakhogy az érték fogalmához a relativitás jellege semmiképpen sem il'lik. A szó valódi értelmében értéknek, abszolút értéknek akkor tulajdonképpen csak egyetlen, a hierarchia csúcspontjában elhelyezkedő érték volna tekinthető. Ez a legmagasabb érték éppen azért, hogy legmagasabb, elhomályosítaná és közömbösítené az alacsonyabb régiókba beosztást nyert értékek normatív jelentőségét, érték-szerűségét. Az értékek rangsorolásának ötlete, következetesen végiggondolva, vagy az értékek abszolút jel'legének megtagadásához vezet, vagy legalább is az értékek pluralitásának megtagadásához. De mind a két tétel, az értékek abszolút jel'legéről sz'óó is, az értékek pluralitásáról sz'óó is, magából az értékfogalomból adódik és az értékfilozófiai elképzelésnek lényeges eleme.

Az értékek pluralitásának tanából adódó és az imént érintett konfliktusnak másik megoldási kísérlete is kezdetgyébe esik az értékfilozófiai etika művelőjének. Azt mondhatja ugyanis, hogy az értékek elvi



leg valóban mind és mindig normatív jellegűek. Mégis, az egyes konkrét személyeket nem egyforma nyomatékkal szólítják, vagy más szóval: az egyes személyek „hivatása“, azonos értékrendszer ellenére is, különböző lehet. Ilyen elképzelés az általános etika mellett elvi alapot nyújt egy részletes „hivatásetika“ számára. A hivatásetika azoknak a különleges értékű kombinációknak, értékkepleteknek a kutatására vállalkozik, amelyek az egyes hivatásokat a maguk időtlen jelentésében és jelentőségében meghatározzák. Az ilyen hivatásetikai felfogás szerint más-más személyt más-más érték vagy értékrendszer kötelez elsősorban és így a konfliktus elmarad.

De önkéntelenül felmerül a kérdés: mi lehet az alapja annak, hogy egyes erkölcsi alanyt egyik érték inkább kötelez, mint a másik? Kétségkívül nem az értékek különböző értékessége, mert hiszen azok valamenynyien egyformán értékek. A hivatások szétkülönülése nem hozható kapcsolatba az értékek körüli tényállással; az csak a konkrét egyén individuális adottságaiból magyarázható. Lényegileg annyit jelent, hogy a valóságos személy valamennyi érték irányában nem egyforma érzékenységgel rendelkezik; hogy a valóságos személy értékaffinitása szűkebb körű, mint az ideális személyé; ahhoz képest, vagy mondhatjuk így is: magához az értékvilághoz képest, szegényes és fogyatékos. De az, hogy a valóságos személy a maga fogyatékoságánál fogva egyes értékek elől elzárkózik, nem szünteti meg azok ideális kellőségét, normativitását. A hivatás nem apriori, hanem aposteriori elem; pszichikai, vagy karakterológiai tény csupán. Ezért az a tétel, hogy az egyes erkölcsi alanyt bizonyos értékek nem köteleznek, mások igen: ideális viszonylatban meg nem áll. A hivatás ténye nem szünteti meg a konfliktust; az fennáll akkor is, ha a valóságos személy — részleges értékvakcsága miatt — azt észre nem veszi. Azt kell mondanunk, hogy, miként az értékek rangsorolásának ötlete, ugyanúgy a sajátos hivatás tényére hivatkozó elmélet sem oldja meg: az értékek pluralitásából következő erkölcsi konfliktust.

\*

Az értékfilozófiai etika fontosabb kérdéseinek feltárásával már teljesítettük egyrészét a vállalt feladatnak: a mai etika ismertetésének. De az értékfilozófia hatására újraédt etikai spekuláció nem meríti ki a mai etika egészét. Az értéketika elmélkedései elvi magasságok felé visznek, olyan elvont megállapításokra vezetnek, amelyeknek nem sok köze van a valóságos élethez. Annak, aki közvetlen életproblémáira, kötelességeire keres választ, követendő magatartására vár indítást: az értékfilozófia alig jelent támaszt. Megállapításaihoz jóformán csak a tudósoknak, mint tudósoknak fűződik érdekük. Márpedig az etikai kérdések közvetlenül érintik az embert. Az etikának mindig van valami profétikus melléke is. Nehezen tűri el a személytelen spekulációnak azt a hidegen csillogó légkörét, amely pl. a logikának valóságos életeleme lehet.

Az etika személyhez szól. De nemcsak hozzá szól, hanem róla is beszél. Személy pedig sohasem lehet dologgá. Ezért, úgy látszik, az etikának személlyel kell foglalkoznia; az erkölcs sarkpontjait nem szabad a dolgok között keresnie, hanem az alanyi oldalon, a személyben: annak létmódjában, életében, egzisztenciájában. Úgy látszik, hogy az etikának ilyen értelemben „immanensnek“ kell maradnia, nem szabad „transzcendálnia“ vagy „redukálnia“ dologi világhoz; nem szabad ezt megtennie még akkor sem, hogyha az a világ, amelyhez fordul: sajátosan normatív jelentőségű dolgokból, az „értékekből“ van megszerkesztve. Említettük már, hogy az értéketika is hajlamos rá — főként fenomenológus művelőinek: Schelernek, Hartmannak, v. Hildebrandnak hatására — hogy a személytelen jellegű értékeket elhanyagolja. Az általunk etikának minősített kultúrfilozófiai szemlélet is az erkölcsi személy, az ember fontosságát hangsúlyozza. Mindez már átmenetnek tekinthető az értékfilozófiától egy másik filozófia felé, amelyet személyfilozófiának lehetne nevezni, — eltávolodás az „értéketikától“ a „személyetika“ irányában.

Ezt a filozófiát, valamint etikai vonatkozásait, legegyszerűbben úgy tekinthetjük át, ha magához a forráshoz, Nietzsche-hez fordulunk. Nietzsche filozófiájának fő élménye, kezdete és vége: az élet; az élet úgy, ahogy van, a maga brutalitásában. Nietzsche erőszakosan tolja félre az erkölcs hagyományos normáit; mint a dionyszosi ösztönök, a hatalmi akarat, az immoralizmus hirdetője, felületes tekintetre közönséges naturalistának látszik csupán. A efféle értelmezés azonban vaskos félreértés volna. Ha egyszerűen naturalistának minősítenők, akinek az erkölcsre nincs gondolja, semmiképen sem volna megérthető az a mélységes megvétel, amelyet Nietzsche az utilizmus, az olcsó hédonizmus, a „Weideglück der Herde“ iránt táplál. Alig akad filozófus, aki nála erőteljesebben utasítaná vissza az ilyesmit, aki a hivatás áldozatos és hősi vállalását nála türelmetlenebbül sürgetné. Kérdés: hogyan fér meg a hagyományos erkölcs megtagadása, az élet istenítése: a fokozott hivatástudattal, — a megvallott immoralizmus: a bensőséges és erőteljes, szinte lázas moralizmussal? Ez a látszólagos ellenmondás megoldódik, ha belátjuk azt, hogy Nietzsche nem: kényelmesebb, lazább erkölcsöket kíván a szigorúbbak, a keményebbek helyett akkor, amikor a szokványos morál helyébe az életet teszi. A morál régivágású theoretikusának is, Nietzsche-nek is egyaránt az a szándéka, hogy az erkölcsi követelményt a lehető legmagasabbra tűzze ki. Morál másként nem is képzelhető. Különbség ott van csupán, hogy Nietzsche másban látja a „legmagasabbat“. Az eszményeknek nem elpusztításáról, hanem csak átesoportosításáról van szó. Nietzsche célkitűzése tulajdonképpen nem a Vernichtung, hanem az Umwertung aller Werte; az amit hirdet nem a Sturz, hanem az Umsturz der Werte. De hogyan képzelhető — kérdezhetjük tovább —, hogy az élet, ez a közvetlen és köznapi realitás: távolibb, tisztább és magasabb, egyszóval eszményibb eszmény minden másnál, minden eddi-

ginél? Ha erre a kérdésre választ kapunk, világossá válik a Nietzsche-i filozófia egész gondolatrendszere, annak etikai vonatkozásaival és jelentőségével egyetemben.

Az eszménynek, a normának, az erkölcsi tényállásnak sajátossága: a szólítás, a serkentés, a sürgetés. Annak, ami normatív értelemben „kell”, alapvető tulajdonsága a nem-teljesültség, a lenemzártság, a befejezetlenség, a nyíltság. (A megelőzőkben rámutattunk, hogy részben ennek felismerése következtében tagadja az értékfilozófia is az „értékek” létezését.) Az erkölcs: feladat, állandó törekvés, egyre tovább, mind magasabbra ragadó folyamat, kiegyenlíthetetlen feszültség, teremtő, szent nyugtalanság. Ennél a felismerésnél tör be Nietzsche forradalmi újítása. Az eddigiek az erkölcsöt idegenszerű, mesterkelt tartalmakhoz kötötték, alapjait az ideák honában, vagy a transzcendens világban keresték. Nietzsche szerint az erkölcs jellegzetes vonásai magában az életben találhatók fel. Az élet is, ugyanúgy, mint maga az erkölcs: csak a tovább haladásban létezhetik; egyre fejlődni kényszerül; előre, a jövő felé mindig nyílt marad; a végtelen felé mutat. Így válik az élet Nietzsche-nél az erkölcs hordozójává, sőt az erkölcs így azonosul egyenesen az élettel. Az életben Nietzsche nem közönséges biológiai valóságot lát, hanem örök és kimeríthetetlen eszményt, magát az eszménységet, mert benne látja megtestesülve az erkölcsi tényállást, a „kell” dinamizmusát.

E fordulattal sok minden kap új, ellenkező érték előjelet. Az élet állandó készültség, folytonos feszültség: fájdalmas, de magát a hivatást jelentő erkölcsi feladat. Az viszont, ami határt szab, ami a dinamizmust feloldani igyekszik, ami megnyugvást, kielégülést, enyhülést ígér: ellenére van az erkölcsnek. A megváltást hirdető kereszténység a gyengék és szolgalelkűek menedéke; kibúvó azok számára, akik az igazi erkölcs kockázatát elviselni nem bírják. Kant kategorikus imperatívusza üres sablón, amely látszatbiztonságot kínál a teremtő bizonytalanságból gyáván menekülőknél. Az erkölcs fogalmi megrögzítésére való törekvés általában és mindig az olcsó megalkuvás kísérlete csupán; jele az alacsonylelkűségnek, a dekadenciának. Maga az idea is befejezést, lezárást jelent — valóban Platon szerint is: „episztéméhez”, azaz megállapodáshoz juttat — és így az idea, a tudomány is feloldja a teremtő feszültséget.

Nietzsche főélménye az élet. De az élethez nem erkölcsi közömbös-ségből vonzódik, hanem ellenkezőleg, szinte betegséggé fokozódott, megnyugvára képtelen erkölcsi érzékenységből. Nietzsche életfilozófiája nem erkölcs nélküli filozófia, hanem éppen ellenkezőleg, szinte kizárólagosan az erkölcsi élmény tartalmán, az erkölcsi „kell” tényállásán épül. Nietzsche életfilozófiája az önmagáért kellő kellés, a norma nélküli normativitás, a céltalan, vagy legfeljebb öncélú célosság etikája.

Csalatkoznék, aki azt hinné, hogy ez a furcsa — komor fenségében is kissé félszeg — filozófia csak egy magános külön extravaganciája. Ennek az alapjában tragikus hangulatú filozófiának (vagy etikának) hagyományai is vannak: Schopenhauer, Feuerbach gondolkodásában. Még tisztábban nyilvánul meg Kierkegaard súlyos és nyugtalanító műveiben: Kierkegaard szerint fontos és fájdalmas vonása létünknek: a paradoxia. Ezt nem letagadnunk, hanem inkább kiélnünk, sőt kiéleznünk, — egyenest: kiélveznünk kell. A legmagasabb életforma a kereszténység, mert az, helyesen értelmezve, nem nyárspolgári nyugalmat nyújt, hanem éppen a paradoxia feszültségét csigázza fel.

A dinamizmus, a folytonosan megújuló, örökké nyílt élet mellett tesz hitet Bergson is. A zártsággal, a merev sematizálással szembe helyezi az életlendületet, a teremtető fejlődést. Az erkölcsnek is az a mélyebbik forrása szerinte, amelyik ebből táplálkozik. Az erkölcs hőse, az igazi próféta: a nyílt lélek, az *âme ouverte*, aki vállalja az újrakezdés kockázatát, a nyugalanság és bizonytalanság mártíriumát.

A Nietzsche-i filozófiával még Kierkegaard-nál is, Bergson-nál is szorosabb kapcsolatot mutat a modern egzisztencializmus. Heidegger filozófiája a lét értelmének feltárását tűzi célul és ezt a közvetlenül át-élt emberi lét, az élet, az egzisztencia mivoltának tudatosításától reméli. Az egzisztenciának (a *Dasein*-nek) legfontosabb vonása pedig Heidegger szerint az, hogy időben folyik, visz, ragad valahová, utal valamire, ami a folyamat végén áll. De az, amihez közelít, bizonytalanság, sőt maga a megsemmisülés. Az ember lét: *Sein zum Tode*. Teleologikus és normatív színezetű folyamat, amelynek azonban önmagán kívül nincs célja és nincs értelme. Ezért van az, hogy az egzisztencia alapélménye a gond és az aggodás. (*Sorge, Angst*.) Tragikus sorsunkkal mégis elszántan szembe kell néznünk (*Entschlossenheit*). Csak a közönséges ember, az emberben az alantas tényező (*das Man*) igyekszik kitérni az élet mélységei elől (*Verfallen*). A lét értelmét, a lét értékét kereső erkölcsi komolyság magához a léthez, annak öncélú feszültségéhez fordul vissza; a lét önmagát teszi meg normául. „*Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.*“

Klages metafizikus antropológiája szerint az emberben két elv munkálkodik: az éltető lélek és a lelket, életet emésztő szellem. A szellem: célokat tűz ki és ezáltal sematikus, merevvé válik; az élet: örök lehetőség, nyíltság, mozgás. Az értékszínezet, Klages egész határozott állásfoglalása szerint, ez utóbbit illeti meg.

A felsorolt filozófiák mindegyikében van valami közös vonás. Mindegyik a személlyel, az emberrel, a lélekkel, az étellel, az egzisztenciával foglalkozik és valamennyit a diszharmónia páthosza hatja át. Létünk alapvető és szükségszerű vonásaként a befejezetlenséget, a nyíltságot, a feszültséget jelölik meg. Ezt szenvedések forrásának tüntetik fel, de ugyanakkor erkölcsi értelemben jónak minősítik. Az erkölcsi parancs szerintük arra utasít, hogy a nyugalom, a harmónia ábrándjá-

ról lemondjunk. Önáltatás helyett, a lét tragikus vonásainak kendőzése helyett, megalkuvás helyett; eltökéltén kell szembenéznünk a kemény realitással. A lét kockázatát nemcsak vállalni, hanem kívánni és szeretni is kell, mert éppen ebben, a biztos tájékozódás lehetőségének hiányában, a diszharmóniában, a hajszoltságban rejlik létünk erkölcsi jellege.

Az említett filozófiáknak ebben a közös tartalmában jelölhető meg az etika történeti fejlődésének legújabb állomása. Ennek az új etikának értékét illetően a vélemények még bizonyára megoszlanak. Azok, akik problémákban, aporiákban szeretnek gondolkodni, akik a filozófiától nem végleges megoldásokat, hanem a legalapvetőbb kérdések tudatosítását várják, talán az etikai elmélkedés csúcspontját látják benne. Azok viszont, akik végleges megoldást várnak a filozófiától, inkább az etika mélypontjának tartják. De tulajdonképpen még ezek is bizonyos várakozással tekinthetnek ennek a szerintük negatív etikának további fejleményei elé. Annyi bizonyos, hogy ennek a filozófiának önmarcangoló, nyugtalan tépelődése a filozófia egész gondolatkörét átítatta az erkölcsi felelősség élményével. Igaz, ez a filozófia még csökönyösen tartózkodik minden megoldástól; csak a kérdésig jut el, a válasszal adós marad. De a kérdés sürgeti a feleletet. A kérdés tudatosításával olyan energiák halmozódnak, amelyek egy későbbi megoldás felé lendíthetnek, mélyseges felelősségérzettel és hivatástudattal munkált és ezért jól megalapozott, pozitív etika felé vezérelhetnek.

*Gr. Révay József.*

### Hozzászólások.

Az előadó világos összefoglalásban, áttekinthető képen vázolta az etika jelen állását úgy, hogy az egyes eszmei irányok lényeges jegyeit és benső összefüggéseit éles vonással és biztos kézzel emelte ki, sőt úgy tűnt fel, hogy legalább bizonyos vonatkozásban és burkoltan állást is foglalt. Úgy vélem, hogy nincs a vitaülés szelleme ellen, ha hozzászólásomban az erkölcsbölcsletről adott beszámoló kiegészítéseképpen a keresztény erkölestudomány mai állását ismertetem. Ezzel indirekte adódik a modern etika nézőpontjaival kapcsolatban való állásfoglalás lehetősége is.

A keresztény erkölestudomány hittudomány, tehát az etikától lényegesen, benső természete szerint különbözik. A keresztény erkölestudomány feladata, hogy a természetfölötti hitben elfogadott kinyilatkoztatás, nevezetesen az újszövetségi kinyilatkoztatás erkölcsi vonatkozású anyagát értelmileg átvilágítsa, a kegyelemtől hordozott erkölcsi tényállást végső okaiban szemlélje, a felölelt anyagot oksági összefüggésbe állítsa, rendszerbe foglalja és a tudományos methodika követelményeinek megfelelően feldolgozza. Ebből következik, hogy a keresztény erkölestudomány benső vonatkozásba lép nemcsak a filozófiával általában, amennyiben t. i. a tudományelmélet a tudományos megisme-

rés, szisztematika és methodika föltételeit és útjait jelöli meg, hanem különösképen az etikával, mert ha a természet a kegyelem föltétele és ha a kegyelmi rend a természeti rend alapját nem rontja le, hanem fölemeli, akkor a kegyelmi erkölcsi tényállás végső okaiiban való kutatására nem lehet közömbös a természeti erkölcsi tényállás bölceleti szemlélete.

Ez a bensőséges összefüggés a magyarázata annak, hogy a nyugati hittudomány az Atyák korában részben a sztoa erkölcsstanának kategóriáival, részben a plátóni-ágostonos eszmevilágban fejezte ki az evangéliumi erkölcs felhívását. A középkor fordulóján Aquinói Szt. Tamás az arisztoteleszi erkölcsstan vázára építette föl a keresztény erkölcsstudományt. Szt. Tamás tanítása mindmáig a keresztény erkölcsstudomány tájékozódásának sarkpontja és iránytűje. A Szt. Tamás szerint való tájékozódás azonban nem zárja ki a modern etikával való kapcsolat-keresést, sőt voltaképpen maga után vonja.

Ha Szt. Tamás erkölcsi alapfogalmaihoz kapcsolódva tekintünk a modern értékética felé, a „bonum“ és „finis“ fogalmaiban olyan bőséges anyagot találunk, hogy összeállíthatnók Szt. Tamásnak részletekre is kiterjedő értéktanát, aminő azt már előttünk sokan meg is tették. Aki nem veszi figyelembe, hogy a Summa erkölcsstudományi részében a „finis“ nem akármilyen cél, hanem önmagában megalapozott, abszolút jellegű tárgy, amelyek örök érvénnyel és föltétlen követeléssel áll az ember elé, az a Summa vonatkozó részeit vagy nem érti, vagy helyesen nem érti. A „fines virtutum“ tehát a tapasztalati, külső valóságon túl a „kellő“ világát nyitja meg. A „finis“ kifejezés csak az okozás, a létadás mozzanatát adja a „kell“ örök tartalmához. Ezt fejezi ki az axioma: *finis et bonum in ratione entis convertuntur*.

Ezzel kapcsolatban rá kell mutatnom a modern etika és a keresztény erkölcsstudomány különbségére. Az etika megengedheti magának, hogy a bölcselkedés elvont magasságában és hűvös légkörében szól a „kell“-ről. *θεωπιας έρεκα*, vagyis arról, hogy mi az érték általában; azonban a keresztény erkölcsstudomány nem tekinthet el attól, hogy gyakorlatilag indítson, hogy a konkrét embert erkölcsi feladatai közepe felé eligazítsa, vagyis nem állhat meg annál a kérdésnél, hogy mi az érték, hanem egy részlegesebb tartalomhoz hozzá is kell kapcsolnia és ki is kell mondania a „kell“-t. Ez adja meg annak a lehetőségét és egyben szükségességét, hogy a keresztény erkölcsstudomány peremén elhelyezkedjék az elvi megállapítást az egyszeri körülményekre is alkalmazni próbáló kazuisztika. Csak sajnálnunk kell, hogy a skolasztika hanyatlása óta fokozatosan elhomályosodott a „finis“ fogalmában az örök tartalom, ezzel együtt előtérbe nyomult a konkrét indítás mozzanata és tért hódított a tudomány eszményétől nem túlságosan ihletett kazuisztika.

A modern értéketika nyomán az újskolasztikus etikába bevonult az érték fogalma. A keresztény erkölcstudomány területén azonban nehezen hódít teret. A befogadás különbözőségének az a magyarázata, hogy Szt. Tamás Arisztoteleest követve nem az érték tárgyi, hanem az erényes tett alanyi mozzanata alapján rendszerezte az erkölcs tan egészét úgy, hogy a rendszer keretében részlegesebb tartalommal kapcsolatban is tudományosan megokolt módon lehet kimondani az értéknek a „kell”-ben kifejezett felhívását. Ha az értéketika kategóriáit akarná magáévá tenni a keresztény erkölcstudomány, akkor meg kellene állapodni egy többé-kevésbé kiforrott értékrendnél, ezt szembeesíteni kellene a természetivel nem egyszer ellentétbe kerülő természetfölötti értékrenddel és az összevetés alapján szisztémába kellene fogni azt az egész anyagot, amelyet eddig az erények alanyi mozzanata alapján Arisztoteleest és Szt. Tamást követve könnyen sikerült áttekinteni és elhelyezni. A keresztény erkölcstudomány prófétai jellege megkívánja, hogy az új rendszerben is elhangozzék a „kell”, és pedig az érték abszolút jellegének kijáró biztossággal. Az Arisztotelesz—Szt. Tamás-i rendszer átállításához azonban egyrészt nem jutott eléggé nyugvópontra az értéketika és így nem nyújthatott eléggé biztos támpontot a hittudományos feldolgozás számára, másrészt hiányzott a keresztény erkölcstudomány oldalán is a merészen kezdő, alkotó génusz is.

Az újskolasztikus etika és a keresztény erkölcstudomány örömmel veszi tudomásul, hogy Bolzano és Husserl értékelméletétől kiindulólág, Meinong tárgyelméletén folytatódva a modern fenomenológiai értéketika az erkölcsi pszichizmust és az értékrelativizmust történetileg elintézte. Továbbá helyeslésével találkozik, hogy a fenomenológiai értéketika szembe fordult a kanti formalizmussal, illetőleg a Windelband—Rickert iskolája által felállított érvényességi elmélettel. Bár az újskolasztikusok között (Joh. Lotz, von Rintelen, Behn, Steinbüchel) az érték fogalmának megjelölésében nincs megegyezés, az újskolasztikus értéketika elég egyöntetűen elutasítja az értékelméleti idealizmust. Az elutasításban nem hitből merített okra támaszkodik, hanem arra a bölcséleti meggyőződésre, hogy ha reális lét és érték vonatkozásban állnak egymással, akár abban az értelemben, hogy az érték a reális létű emberi tudatnak szól, akár abban az értelemben, hogy egy reálisan keletkező érték hordozóvá lehet, akkor reális lét és érték nem lehet két egymásnak idegen világ. A skolasztikus gondolatmenetben az érték és reális lét kapcsolatát a teloc gondolata látszik közvetíteni.

A személyi értéket előtérbe helyező etika vizsgálja az erkölcsi személy természetét és elvileg kidolgozza a mintakép és követés erkölcsi jelentőségét. A mintakép és követés szempontjai új oldalról világítanak rá az erkölcsi tényállásra. A mai keresztény erkölcstudomány tudatára ébredt annak, hogy maga az újszövetségi szöveg, az evangéliumok és az apostoli levelek több vonatkozásban fogódzópontot adnak arra, hogy

a mintakép és követés kategóriáival közelítsük meg a kegyelmi erkölcsi élet adottságát és eszmei vázát.<sup>1</sup> Fritz Tillmann kiadta a keresztény erkölcstudomány kézikönyvét (*Handbuch der katholischen Sittenlehre*). Az általános erkölcstannak ezt a címet adta: *Die Idee der Nachfolge Christi*; a részlegesnek pedig: *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*.

A Nietzsche-ből kiinduló, Heidegger, Kleges stb. nevéhez fűződő egzisztenciális etikát a keresztény erkölcstudománynak vissza kell utasítania. Helyesen állapítja meg a felolvasó úr, hogy Nietzsche nem az erkölccsel és az erkölcsi normával helyezkedik szembe, hanem a hagyományos erkölccsel és a transzcendens normával; nem akarja az erkölcsi követelményt lefokozni, vagy felhigítani, hanem éppen ellenkezőleg: a legmagasabbra akarja felemelni. Nem tagadjuk azt sem, hogy az egzisztenciális etika új meglátásokkal, új színekkel és árnyalatokkal gazdagítja az etikát általában és így a keresztény erkölcstudományt is, bár nem valljuk Kierkegaarddal, hogy a keresztény életforma élezi ki legjobban a paradoxia feszültségét. Azonban az egzisztenciális etika nem egyeztethető össze a keresztény erkölcstudománnyal, mert teleológia, önmagából kiutaló célosság, melynek befejezése a semmi; erkölcsi értékesség, melynek végső akkordja a megsemmisülés; a lét értelme, amelynek tartalma az értelmetlenség; rend és rendezettség, amelynek alaptörvénye a diszharmonia, bölcséletileg ellenmondás, teológiailag pedig kizárja a személyes Istent. Az emberi gondolat vívódásainak, antinómiákkal kísért küzdelmeinek közepette a keresztény erkölcstudomány teljes biztossággal vállalja központi gondolatként, hogy az ember erkölcsi élete „*motus rationalis creaturae in Deum*” (Ia, q. 2, bevezetés) és feladatul állítja: az embernek valamiképpen Istenné, Krisztussá kell lennie. Ez a feladat kétségkívül nem filiszteri megmégnyugvásnak, hanem folyton mélyülő, és mélyülésében határt nem ismerő feszültségnek a forrása.

Ibrányi Ferenc.

Előadónk összefogó képét adta a modern etikai gondolkodás állásának és problematikájának. Ebből az előadásból is kiténik, hogy korunkban két különböző etika küzd egymás mellett és nem egyszer egymással szemben az érvényesülésért. Az egyik az az áramlat, amely az erkölcsiség eredetét, ősi kiindulását transzcendens természetűnek tartja. Az erkölcsiség e szerint a létező valóság felett álló, világfeletti forrásokra vezethető vissza, akár az abszolút érvényű értékekre, akár vallásos forrásra, az isteni ősjóságra. A másik áramlat ellenkezőleg, a földi életet és életerőt, a vitalitást tartja az igazi erkölcsiség szempontjából fontosnak. Ez utóbbi szerint minden transzcendens morál, pl. a keresztény morál is, rabszolga-morál, vagyis ál-erkölcs, és az

<sup>1</sup> Ibrányi: *Krisztus, a keresztény életeszmeny*, Budapest, 1941.



egyetlen valódi erkölcs az „úri“ morál, vagyis az erős és nemes élet morálja. A gyenge élet gyűlöli a nagyságot, erőt, egészséget, a hódító hatalmi akaratot, de tehetetlen vele szemben; ezért a selejtes élet önmagát is gyűlöli, önmagával is meghasonlott. A gyenge élet öngyűlölete, önmagától való menekvése nyilatkozik meg csupán a keresztény önzetlenségben és felebaráti szeretetben. Így tartja ezt a vitalisztikus morál, egy *Nietzsche* morálja.

Talán egyetlen közös vonása korunk e kétféle etikai áramlatának, hogy mind a kettő valamiféle konfliktust vesz észre erkölcsi területen. A vitalisztikus etika megveti az idillikus békét és megnyugvást. Neki épp a konfliktus kell, a küzdelem kookázata és veszedelme, mert ez minden fejlődés feltétele, a béke pedig csak tespedés. Itt azonban lélektani szempontból a vitalisztikus erkölcs tévedésben van. Ha ugyanis az egészséges, ép életet igenli, akkor el kellene utasítania magától a konfliktust, mert az egészséges lélek kiegyensúlyozott és harmonikus. A lelki konfliktusok a serdülés éveiben szoktak rendes körülmények között jelentkezni, és ekkor nem is tekintendőek lelki rendellenességeknek, hanem a fejlődés szokott, átmeneti állapotának. A serdülőkor a lelki konfliktusok kora, és ha valakinél az élet későbbi éveiben is mutatkoznak ilyen konfliktusok, akkor azok mindig serdülőkori eredetűek. Később azonban már minden lelki konfliktus beteges lelki jelenség, a lelki élet rendellenességeihez tartozik. Az egészséges élet nem hagyja magát zavartatni a konfliktusoktól, ösztönösen kikerüli őket vagy rugalmasan áttöri az antinómiákat.

A mondottakból nyilvánvaló, hogy korunkban sem a transzcendens, sem pedig a vitalisztikus etikai irány nem jár helyes nyomon, mind a kettő megreked a konfliktusok talaján, első az értékkonfliktusoknak, második a lelki konfliktusoknak területén. A modern etikai gondolkodás tehát válságban van, tanácstalan, nem lát maga előtt utat.

A helyesirányú etikai gondolkodás az volna, amely egyfelől a küzdelemnek és hősiességnek, a veszedelem szeretetének, de másfelől a rögzített, örök, végleges megoldásoknak, a lelki békének is érvényesülést biztosít, mégpedig mind a kettőnek a maga helyén. Ez a gondolkodás az erkölcsiséget a konfliktusoktól való mentességben tudná megpillantani.

Van a modern etikai gondolkodásban egy szerencsés körülmény, amely reményt nyújt arra, hogy ez a gondolkodás meg fogja találni a fenti, helyesirányú etikához az utat. Ez a szerencsés körülmény az értékek megismerésének érzelmi természete. Nálunk már Böhm Károly, élete utolsó éveiben. Pauler Ákos, külföldön *Rickert*, *Scheler* és mások fedezték fel, hogy az értékek megismerése nem elméleti és intellektuális úton történik, hanem az életben, cselekvésben, magában a szeretetben és gyűlöletben csillannak fel. Érték az, ami kiemel és fel-

emel. Az értéket a tetszés, végelemzésben a szeretet látja meg. Az értékellenesség pedig mindig érzelmi kielégületlenséggel jár, visszatetszést kelt fel. Aki az értékeket nem érzi meg, annak logikai úton, ész-okoskodással hiába próbálnók bebizonyítani érvényüket, ugyanúgy, mint ahogyan egy színvak számára sem lehetne megmagyarázni az egyes színek, szín-minőségek: kék, vörös stb. mivoltát.

Az érzelem nem függ akaratunktól. Érzelmeknek nem parancsolhatunk. Ha pl. a szeretet nincs meg, parancsszóval nem lehet létrehozunk. Ha pedig megvan, sértés a szerető személlyel szemben, ha mégis parancsoljuk neki a szeretetet, noha úgyis megvan. Érzelmek továbbá mindig megfelelnek valódi egyéniségünknek, igazi természetünknek. Érzelmekben mindig önmagunk tudunk lenni, mindig önmagunkat adjuk. Az akarat és a gondolkodás ellenben — a lelki élet e két másik alapfunkciója — szembe is helyezkedhet igazi természetünkkel, meg is hamisíthatja azt. A gondolat és az akarat lehetnek lelki álarcok is, az elrejtőzés és menekvés eszközei. Így bujhat az életgyengeség idealisztikus eszmények álarcába, így álcázhatja magát a gyenge élet szolgálkúsága alázatnak, gyávasága békeszeretetnek, tehetetlensége lemondásnak, öngyűlölete és önmagától való menekvés vágya, önzellenségnek stb. „Magasztos eszményeid vannak. Vajjon mi a titkolnivalód?” — kérdi Nietzsche.

Az érzelmi megvilágosodás szerint élő ember képes tehát egészen önmagává lenni, azzá, ami: ő tud határozott életstílust kialakítani, a szó mélyebb értelmében őszinte életet élni, olyan életet, amely mentes az élethazugságtól. Az akarat és a cselekvés ellenben bizonyos tekintetben épp annyira hatalmunkban áll, mint a szó, a beszéd, és ezért képmutató is lehet. Az akarat szolgálhat arra is, hogy ne merjünk azok lenni, amik vagyunk, hanem önmagunk előtt is színészkedjünk, szerepet játszunk. Az akarat képes cselekedni oly módon is, hogy ez a cselekvés természetes hajlamaink ellenére történik. Bizonyos fokig ez az önlegyelem és önuralom az akarat részéről helyes és tiszteletre méltó, de bizonyos fokon túl már természetünk meghamisítását jelenti. Az olyan ember, aki egész életén keresztül hajlamai ellenére cselekednék, életét egyetlen nagy hazugsággá változtatná. Érzelmek ellenben mindig a saját összűnös, öntudatlan mivoltunkból fakadnak, természetünknek megfelelőleg. Az érzelmi értékfelfedezésen alapuló etika tehát megvalósítaná azt a követelményt, amit a stoikusok eiv: *natura convenienter vivere* csakúgy kifejez, mint a modern gondolkodás előfutárainak: Nietzsche-nek és Kierkegaard-nak jelmondata: „Légy az, amivé lenned kell, de légy az egészen!”

Ez az etika konfliktus nélküli volna, mert a lelki konfliktusok mindig a személyiség lélektani önmeghasonlottságát jelentik, azt a tényállást, hogy nem merünk önmagunk lenni, nem merjük sem a valódi lemondást, sem a nyílt igenlést valamely törekvésünkkel szemben vál-

lalni. Még az egyoldalú emberek is életképesebbek és használhatóbbak, mint azok, akik nem tudnak sehova sem egészen odatartozni, semminek sem tudják magukat egészen átadni, és ezért ők azok a sem-hidegek, sem-melegek, akik a keresztény tanítás szerint is erkölcsi averziót keltenek fel maguk iránt. Magukra aggatnak mindenféleit, ami nem természetük. Nincs életstílusuk, átnyergelők, ingadozók. Dosztojevszkij figyelmeztet, hogy a nyílt bűn közelebb van a megbánáshoz, mint a lelki kétértelműség, a diffúzus, labilis jellem.

Az érzelem hozza létre a lelki életben azt a jelenséget is, amit kifejezésnek nevezünk. Arcvonásainkban, taglejtésünkben, kézírásunkban kifejeződik egyéniségünk, mégpedig azért, mert érzelmeinknek van mozgásra ösztönző tartalmuk is, és ezért mozgásainkon kiütköznek. A kifejezés mozgásai egyfajta reflex-mozgások. Ámde a kifejezés jelensége a művészetekben is alapvető szerepet játszik. A műalkotás fel-szabadítja, „pótkieléshez” segíti valónknak azt a részét, amik nem merünk lenni. Ha megérinti lelkünket a művész varázsuja, akkor hallgatjuk azt, ami önmagunkból soha ki nem mondott, látjuk azt, ami láthatatlan. A mester oly hangokat ébreszt fel lelkünkben, amelyeket nem is sejtettünk. A művészet abból a törekvésből született meg, amely a dolgokat láthatóvá teszi. Ha valami művészivé lesz, akkor a művész meghagyja annak, ami, de csakis és pontosan annak, semmi másnak. Épp ezáltal lesz művészivé. A művészet a nyíltságnak, az álarc és színészkedés nélkül önmagunkká váló lételnek világa.

Ha már most az erkölcsi értékmegismerés éppúgy érzelmi jelenség, mint a művészet, akkor oly etikához juthatunk el, amely az életvitelnek egyre fokozódó őszinteségében fog állani. A morális élet ennek az etikának értelmében egyúttal a művészi szempontból vett szép élet is lesz, az élet költőivé válása, az egyre növekvő őszinteség és valódiság, egyre áthatóbb „igaz”-ság és nyíltság. Ez a nyíltság egyúttal vidámságot és bátorságot is fog jelenteni. Az rejlőzik ugyanis el, aki fél, és az fél, akinek az életében van valami tompa és nehéz, valami szomorúság és gond. Nyíltságban állni önmagunk és a világ előtt: talán ez lehet egy új etika jelmondata.

*Noszlopi László.*

Az etika a paradoxonoknak leggazdagabb termőföldje. Most is is annyi ellentmondó tanítást hallhatunk, hogy talán kísértve vagyunk magunkévá tenni Bernard Shaw mondását: „Az az arany szabály, hogy nincs arany szabály.”

Pedig a zűrzavar talán csak látszólagos. A fizika a hópihék szállingózása mögött is rendet, törvényszerűséget talált. Az etikai elméletek szállingózása mögött is rendnek kell lennie. Az etikának is vannak örök elvei. Igaz, nehéz azokat mindig jól alkalmazni. A hópihék

törvényeivel sem vagyunk máskép. A fizikai törvények állanak: de ki merné az egyes hópírhék útját kiszámítani.

Az etika az érték és a valóság, a változatlan és a változó, az örök és az ideiglenes viszonya körül mozog. Ez jut kifejezésre az etika meghatározásában is. „A helyes cselekvés tudománya.” *Helyes*: tehát változatlan elvek szerint való. De *cselekvés*: tehát mozgás, változékonyság, nyugtalanság, alakulás az anyaga.

Hogyan találkozik az örök változatlan elv a muló valósággal? Ez az érték és valóság nagy problémája, amely oly döbbenetes erővel rajzolódtott elénk az imént. A mai etikák — hallottuk — épp a szerint oszthatók két csoportra, vajjon az érték vagy a valóság áll-e gyűjtőpontjában. De maga ez az elkülönülés és csoportokba oszlas tanúságot tesz arról, hogy a két pólust valamiképp mégis csak össze kell kötni. Helyes etika csak az lehet, amelyik mind a kettőt figyelembe veszi, a változó valóságot is, az örök elveket is. Nehéz, de nem lehetetlen feladat.

Szélsőség szélsőséget szült az etika területén is. Az értékek egébe vesző idealizmus a kíméletlen szubjektivizmust. Az érték fogalmával különösen sok visszaélés történt. Bár a metafizikával kapcsolatban már tárgyalást nyert, mégis kénytelen vagyok visszatérni rá. Mert a metafizika értékfogalma nem illik mindenestül az etikába, a metafizikai érték nem okvetlenül etikai érték. Ha a kettőt azonosítják, az már kiindulásban hamissá teszi az erre a  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ -ra épülő rendszert.

A metafizikai érték sokféle jelentése közül (l. erről Az érték jelentése c. cikkünket, Bölcséleti Közlemények, 1939. 33—46.) leggyakrabban az használatos, amely nagyjából a platoni ideáknak felel meg. De ezek az ideák csak megismerésünkre nézve bírnak normatív jelleggel. A megszámlálhatatlan sok idea közül végeredményben csak egyetlen irányadó cselekvésünkre nézve is: az ember ideája, az emberiség. Az ú. n. dologi értékek az etikát csak annyiban érintik, amennyire az emberéleletet tökéletesítik. A különállónak képzelt erkölcsi értékek fenomenológusai, M. Scheler, D. v. Hildebrand, N. Hartmann voltaképp antropológusok, az emberség rész-aspektusait írják le, az ember eszméjét rajzolják meg mindig finomabban és árnyalatosabban. Az emberség, a humanitás az a szintézis, amely a többi erkölcsi értéket egybefoglalja. Az etikai tevékenység, a helyes cselekvés semmi egyéb, mint embervalósítás.

Ezen a ponton magasabb egységbe olvad az érték- és egzisztenciaetikák látszólagos ellentéte. Az idealizmus helyesen tanítja, hogy az etikát érték kormányozza. De tegyük hozzá: nem bármely érték, hanem az embereszmény s a benne foglalt részértékek. De az egzisztencializmus is joggal hangoztatja, hogy nem az értékvilág a maga általánosságában és kimeríthetetleniségében, hanem az ember körülhatárolt életlehetősége az étosz területe.

De az antinómiát még nem oldottuk fel. Mert, rendben van, nem az összes értékek, csak az emberség szerepel az étoszban. Akkor is kérdés marad: hogyan lesz az eszményből, az ideából valóság?

A felelet váratlanul egyszerű: sehoggy. Az idea marad idea. A valóság marad valóság. Az értéket a valóságtól megkülönböztetni kell is, szabad is. A valóság sohasem érték: legfeljebb értékes, az érték, az idea szerint alakult, az érték megnyilvánul benne. A kenyér nem tápérték, csak tápérték nyilvánul benne, olyan, hogy táplál. A valóság sem ideából lett, hanem az idea szabálya alatt áll.

Voltakép az a kifejezés, hogy „ideák valósulnak“, nem elég pontos, nem elég szabatos. Ideák sohasem valósulnak. Az ideák önmagukban érvényesek, és a valóság valósul, az ideáktól megszabott módon. Sőt, valóság helyett valókat kellene mondanunk. A valók valósulnak. Miért kell még valósulniok, ha már úgyis valók? Mert nem mondhatjuk róluk teljes értelemben azt, hogy vannak: a tapasztalati valók csak *lesznek*. Csak az Abszolútum nem lesz, hanem VAN. A tapasztalati létezők, és különösen az etika alanya és tárgya, az ember mindig csak alakul, sohasem kész és befejezett lény. (Amint Heidegger és skolasztikus részről J. Lotz S. J. igen erőteljesen kimondották.)

Érték és valóság viszonya tehát így alakul az etikában: az ember-eszmény, a humanitás olyan érték, amelynek értelmében az ember, mint cselekvő, fejlődő én növekedhetik, valósulhat, — amellyel ellentétben pedig visszafejlődik és létében is állandóan gyengül.

Igy hát az etika két pont körül kristályosodhatik ki: az eszmény és a valósulás körül. Minden etika elismeri, hogy van valamilyen eszmény és hogy lehetséges embervalósulás. De szinte reménytelenül szétágaznak a vélemények arra nézve: 1. melyek a helyes ember-eszmény vonásai, mi az ember ideájának teljes tartalma, 2. miként történik az embervalósulása, és okvetlenül megtörténik-e, vagy visszafejlődés is bekövetkezhetik?

1. Az ember-eszményt bölcséleti úton meghatározni és jellemezni szinte kilátástalan vállalkozás. Hiszen az ideák világába csak úgy fél-szemmel bírunk felsandítani. Ki mondhatná azt magáról, hogy ésszel felmérheti az emberlét egész lehető gazdagságát? Az ész itt inkább csak negatív kritériumot ad: az ember-eszmény nem lehet önellentmondó. Pozitív eligazítást azonban csak a történelemtől kapunk. A történelemben nyilatkoznak meg azok a vonások, amelyekből az ember ideáját lassú és fokozatos munkával ki tudjuk építeni.

Nem akarjuk az etikát historizálni, és nem tesszük magunkévá azt a történeti relativizmust, amely szerint minden kornak szükségképpen más és más az ember-eszménye, és mindegyik ember-eszmény a maga idejében és helyén megfelelő volt. Valamely ember-eszmény tényleges elterjedtsége még nem bizonyítja annak helyességét. Hiszünk, nem a platonit, hanem az isteni ideában, amely az emberi életnek mintát

szab. De ez az idea éppen azért, mert az *egész emberlét* kiindulása, az *egyes ember* pszichéjét, tudatvilágát messze meghaladja, ezt az ideát egyikünk sem tudja teljes gazdagságában felfogni, hanem csak sejtéseink vannak, többet-kevesebbet megismerünk belőle, amint a történelem tükrében megnyilatkozik. Mint keresztények, hisszük, hogy ez az embereszmény Jézus Krisztusban a lehető legteljesebben megnyilatkozott. De nemcsak a mi számunkra, mindenki számára hit tárgya az embereszmény. Az embereszmény nem valami levezethető dolog, hanem egy végső rúgó, amely minden cselekvésünk mélyén megtalálható. Ez a bennünk élő, szubjektív embereszmény az objektíve érvényes, isteni ideának többé kevésbé eltorzított, vagy legalább is elhomályosult képe.

Az egyes „értéktáblák“ tulajdonképpen nem egyebek, mint hitvallások. Hitvallások az emberélet ideális tartalmára nézve. Egyetlen bölcséleti kritériumuk, hogy mennyiben alkotnak következetes és ellentmondás nélküli rendszert. Így minden kultúra is valamilyen embereszménynek, valamilyen hitnek a kifejezése, s a pusztuló kultúrák embereszményük, hitük belső ellentmondásain borulnak fel.

2. Ami az embervalósulás kérdését illeti, itt lép fel az előbb halott aporiák második csoportja. Az egyetemestől az egyesig hosszú az út. Az egyes nem ölelheti fel az egyetemet a maga teljességében. Az egyes ember, mint térhez, időhöz kötött lény, sohasem valósíthatja meg magában mindazt, ami az ember ideájához hozzátartoznék. Az ideák világában korlátlan szabadság uralkodik, a lehetőségeknek a megvalósítható változatoknak számlálhatatlan sokasága. A reális világ csak egy metszetet emel ki az ideák rendjéből, minden valóságban már adva van a tagadás. Más szóval: az egyes ember mindig kevesebb, mint az emberség. Csak az emberségnek egy vetülete. Saját életének három vagy négy dimenziójára kell rávetítenie az idea minden dimenzió felülálló tartalmát. Állandóan előtte áll a Pókainé kérdése: melyiket szeressem, illetőleg az emberség melyik aspektusát áldozzam fel a másik kedvéért.

Ebben a fájdalmas helyzetben a lemondás elkerülhetetlen. De kérdés, vajon a lemondás mindjárt megalkuvás-e? Hátha éppen elsőrendű kötelesség? Kétségtelen, hogy a humánus egész tartalmát egy ember sem valósíthatja meg. De hát köteles-e megvalósítani? A kanti „képes vagy, tehát köteles vagy“, itt megfordítható. Nem vagy képes, tehát nem vagy köteles. Az erkölcs követelésének teljes mértékben megfelelt az, aki megtette, ami tőle telik.

Itt kínálkozik azután a hivatás-etika megoldása. A hivatás épp azt írja körül, azt jelöli meg az egyes erkölcsi alany számára, amit neki, saját személyében, pontosan neki és nem másnak kell megvalósítania. Megdönthetetlen tény, hogy az embernek vannak korlátai, gyakran eléggé szűk korlátok, és hogy csak ezeken belül fejtheti ki önalkító erkölcsi tevékenységét. De az embereszmény kétségtelenül magá-

ban foglalja a realitás tiszteletét és tudomásulvételét, embernek lenni éppen annyi, mint a tér és idő korlátaiban belül, az egzisztenciális adottságok, lehetőségektől megszabott keretekben érvényesíteni az ember-eszményt.

Igaz, ezek a korlátok tágíthatók. Épp az erkölcsi élet hoz számunkra fokozatos felszabadulást a külső világ rabságából. Ezért mi is visszautasítanók az olyan hivatás-etikát, amely úgy vélné, hogy egy szerepkör lejátszásával, bizonyos cselekmények elvégzésével már elég is tettünk az erkölcs követelményeinek. Az erkölcs növekvés, a növekvéssel együtt nőnek lehetőségeink is. Ezért az erkölcsi lény mindig befejezetlen. Magunkévá tehetjük *Bergson* felfogását, hogy az erkölcsi lény okvetlenül nyílt lélek, „*âme ouverte*“. Hiszen ez csak annak a régi adagiumnak a visszhangja, hogy aki az erkölcsi életben megáll, máris visszaesett.

És épp ezen ponton találkozunk az örök isteni idea nyugalma és változatlansága az emberélet kontingenciájával, mozgásával. Az erkölcs örök és változatlan, mert örök és változatlan az emberéletet megalapozó isteni idea. De az erkölcs az egyes személyekben, Péterben és Pálban állandóan változó, mindig új és új követelményekkel lép fel, Péter és Pál változó léthelyzete mindig új kötelességeket, új fejlődési lehetőségeket teremt. A hivatás az embereszmény és az emberlét relációja, fogalmilag állandó, de tartalmában mindig változó.

Még egy befejező megjegyzést a hivatásról: milyen erő gondoskodik arról, hogy a hivatásban jelzett lehetőségek meg is valósuljanak? Ez az etika legnehezebbik kérdése. Mikor azt mondjuk, hogy csak a hivatás révén válunk igazán önmagunkká, hogy a hivatás a bennünk történő embervalósulás, máris föltételeztük, hogy van egy rajtunk kívül álló hatalom, amely a mi fél-létünket, gyarló erőnket kiegészíti, valószínű létünket megvalósítja. Ez a hatalom az Isten. Az etikai gondolkodás is a πῶτον κινεῖν ἀκινήτῳ-hoz vezet.

*Ervin Gábor.*

\*

Az általános bölcsesletnek, a metafizikán kívül, talán nincs oly ága, amely művelője számára annyi veszélyt rejtegetne magában és annyi nehézséget okozna, mint éppen az etika. Az etika a teljes valóságot nem a maga teljes egészében ragadja meg, tárgya csak a Kozmosz egy szegmense: az erkölcsi világ. Tárgyát azonban sub specie totalitatis igyekszik megragadni, keresvén azokat az általános elemeket, amelyek minden kor és hely emberének cselekvését erkölcsivé emelik. Az erkölcsi világ ezen végső határozmányainak azonban összhangban kell állaniuk a teljes valóság ösalkatával. Így jutunk a metafizikához, amelynek megállapításai természetesen az etikai vizsgálódásokra is mindenkor reányomják a maguk bélyegét. Nagyon jellemzően mondja Brandenstein

„Etika“ c. művében, hogy „csak az olyan erkölcsi értéktartalom és értékrend lehet érvényes, amely a metafizikailag felderített valóság ösalkatával harmonizál“. (20. l.)

Az etikus elé azonban más nehézséget is gördít a maga tudományága. Ez a nehézség történelmi: meg kell küzdenie azokkal az értéktáblákkal, értékkódexekkel is, amelyek a századok során hagyományul reánkmaradtak, s amelyek sokszor nem tisztán erkölcsi értékeket, hanem egyéb, vallási, jogi és konvencionális értékeket is rejtenek magukban. Nietzsche, a XIX. sz. német irodalmának ez a legszellemesebb filozófiai írója, akinek erkölcsbölcseleti felfogását az előadó úr, mélyenszántó fejtegetéseiben, kiválóan karakterizálta, maga is hirdeti a „*morál*“, az „*etikum*“ és a „*vallás*“ közötti különbségtétel szükségességét, és individuáletikát sürget, amely által felderítendő értékek és értékkülönbségek — mondjuk most talán így — a közerkölcsiségtől teljesen függetlenek; sőt, lehetnek aszociálisak, antiszociálisak is. Úgy gondolom, az etikának még ma is a legnagyobb és legnehezebb, de a tudományág jövője szempontjából leghálásabb feladatai közé tartozik: az etikának minden oda nem való elemtől való megtisztítása.

„Az erkölcs az emberiség sorsdöntő ügye“ — mondta Jánosi József a „*Metafizika és értékelmélet*“ felett tartott mult vitatülésünkön elhangzott hozzászólásában. S ez valóban így is van! Az erkölcs normáin kívül azonban a vallási, konvencionális és jogi szabályok is az emberi cselekvések és magatartások zsinórmértékeként lépnek fel s sokszor bizony egymással homlokegyenest ellenkező tartalmi kötelezőség, „kellőség“ elé állítják az örök változás világában gyökeredző egyént, akinek bensőjében ezen normák között előálló kollízió egyéni tragédiává mélyülhet. S ha, bár meg nem engedve, de mégis felveszszük, hogy ezek a különböző normák, szabályok mind ugyanannak az erkölcsnek a megnyilvánulási formái s az „erkölcsnek nem más az ellentéte mint más erkölcs“ — miként ezt gr. Révay „Az erkölcs dialektikája“ c. mély analízáló készséget eláruló, értékes művében állítja (174. l.) —, akkor tényleg „a kell ellentmondó parancsainak kereszt-tüzében álló erkölcsi alany végül is kénytelen elismerni, hogy feladatát teljesítenie nem lehet; hogy az erkölcsi élet az ironia kiteljesíthetetlen törvényének van alávetve“. (U. o.) Mi sem áll távolabb tőlünk, mint az, hogy az előadó urat a destrukció vádjával illessük, kizárólag „az igazság önértéké“nek szempontja vezet bennünket is, amikor feltezzük a kérdést: miként lehet valamit és egyszersmind annak ellenkezőjét egyszerre erkölcsösnek állítani? Miként állhat az erkölccsel egyszersmind a más erkölcs szemben? Nem vezet-e logikai ellentmondáshoz: ugyanarról a dolgról valamit és ugyanakkor annak ellentétét is állítani? Szigorúan csak az erkölcs körében maradva, inkább Pauler Ákosnak adhatunk igazat, aki szerint ezek „az összeütközések nem értékelméleti okokból jönnek létre... Az összeütközést... a nor-



mák empirikus, viszonylagos elemei okozzák". (Az etikai megismerés természete. 66. l.)

A következőkben néhány szóval, nagy és inkább csak durva vonásokban vázolni szeretnők az erkölcs és a jog közötti viszonyt, abban a reményben, hogy az előadó úr értékes előadását, amely az etika valamennyi problémáját természetesen fel nem ölelhette, új szemponttal bővíthetjük. Ezt az „Etika“ feleti vitaülésen megtennünk annál is inkább jogosult, mert a korunkban új életre támadt skolasztikus természetjogi felfogás szerint a jogfilozófia — azaz röviden: a jog mibenlétével és összefüggéseivel foglalkozó tudomány —, az erkölcsbölcsületnek, az etikának egy része. Egyébként is a jogbölcsület külön tudománnyá csak a XVII. sz.-ban önállósul, addig a jogbölcsületi vizsgálódások az általános filozófia, illetőleg a középkorban a teológia keretében nyernek teret. Az ilyként értelmezett jogbölcsület története évszázadokon keresztül a természetjogi felfogás történetével kapcsolódik össze.

E felfogás szerint minden emberi jog érvényességének alapja egy általános és örökérvényű, abszolút értékű jog: a természetjog, amely bizonyos fajtájú erkölcs. A XVII. és XVIII. századbeli, ú. n. klasszikus természetjogi iskola már egészen részletes, egymással ellentétben álló természetjogi kódexeket alkot s azokhoz az örökérvényűnek és változatlanoknak tekintett jogelveket hol az ember bizonyos értelemben felfogott természetéből: az „appetitus societatis“-ból (Grotius), a „bellum omnium contra omnes“ természetes őállapotából (Hobbes), az emberi „imbecilitas“-ból (Pufendorf), hol pedig az emberi józan észből (Locke) vélik levezethetni. Thomasius Keresztély az ember erkölcsi természetéből indul ki és velünk született jogokról és köteleességekről beszél, de ugyanekkor a *honestum* és a *iustum* határozott elválasztása által a szorosabb értelemben vett erkölcsöt a jogtól már megkülönbözteti.

A nagy königsbergi bölcselelő, Kant fellépése, miként az etika történetében, úgy a természetjog történetében is fordulatot jelent. Az erkölcsi törvényt, amelyből a természetjog, vagy helyesebben az észjog is levezethető, nem mesterségesen felvett emberi természetből, ösztönből, vágyból, hajlamból, vagy bármely más tapasztalati elemből, hanem az azoktól teljesen mentes tiszta észből fakadtatja. „Was das Leben für uns für einen Wert habe — írja —, wenn dieser bloss nach dem geschätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zwecke der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null.“ (Kr. d. Urt. § 83. Jegyzet.)

Míg Fichte, Kant Kr. d. pr. V.-jából kiindulva, ugyancsak a szubjektív, tiszta észből, a feltétlen vagy tiszta Én-ből vezeti le a természetjog elveit, addig a Kant Kr. d. Urt. c. művéből kiinduló Schelling, majd Hegel már az objektív világészéből vélik azt levezethetni. Kanttal

és Hegellel új korszaka kezdődik a jogfilozófiának, amelyet itt ismeretn, akárcsak vázlatában is, természetesen nem feladatunk.

Az eddigieket is csak annak megértetése végett mondtuk el, mily erős történelmi hagyományból táplálkozik az a bölcséleti felfogás, amely a jogot az erkölcsben gyökeredzteti. Így könnyen érthetővé válik, hogy korunk neoskolasztikus jogbölcséleti iránya, amely a már leterítettnek vélt természetjogot új életre támasztotta, egyre több hívet szerez magának. Ennek az iránynak alaptétele u. i., hogy minden jog végső forrása: a természetjog, amelynek tartalma: 1. „add meg mindenkinek a magáét“ és 2. „ne kövess el másokkal szemben jogtalanságot“. Ebből a természetjogból — amely bizonyos fajtájú erkölcs —, „per modum conclusionis“, vagy „per modum determinationis“ levezethető minden emberi, tételes jogszabály, amely ennek megfelelően ugyancsak bizonyos fajtájú erkölcsi szabály. A neoskolasztikus jogbölcséleti irány által felvett természetjog az emberi, tételes jog számára azonban semmitmondó, abból tartalmilag semmi sem folyik, mert szabad kezé enged annak eldöntésében: hogy mi „az enyém, tied vagy övé“, valamint, hogy mit tekintünk „jogtalanság“-nak.

A korunkban ugyancsak domináló szerephez jutott újhegeli jogbölcsélet kiváló képviselője, K. Larenz a tételes, emberi jogot az erkölctől már élesen el akarja választani, de ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy az a jog nem jog, amely a maga egészében és alapjában erkölcstelen. Binder, az újhegeli jogbölcsélet másik kiváló képviselője, azt a felfogást vallja, hogy az erkölcs érvényesülésének állapotában a különálló ember létének az általános, közösségi léthez való kapcsolatot csupán követetményként ismeri el, a jog világában viszont már reális egységgé foglalja össze e kettőt. Mindebből logikusan következteti, hogy a jog az erkölccsel szemben magasabb fokot jelent és ezért az erkölcsöt értékmérőként sem lehet a jog fölé emelni.

A jogbölcséleti relativizmus legpregnansabb képviselője, Radbruch minden kötelességet — s így a jogi kötelességet is — erkölcsi kötelességként fogta fel. Az erkölcs szerinte a jog célja. A jog az erkölcsöt az általa megadott ú. n. alanyi jogokon keresztül szolgálja. Ezek az alanyi jogok megadják az erkölcsi kötelességek teljesítésének lehetőségét. Ezért látja el az erkölcs a jogi kötelességeket a maga szankciójával, a nélkül, hogy a jog önállósága megszűnne. De mi történik abban az esetben — felvethetjük a kérdést —, ha a jog — s ez oly gyakran meggesik — nem adja meg azokat az alanyi jogokat, amelyek az erkölcsi kötelességek teljesítéséhez szükségesek, sőt ha a jog oly kötelességeket ír elő, amelyek magukkal az erkölcs által előírt kötelességekkel ellentétben állanak.

A nélkül, hogy a fentebb vázolt s más hasonló elméletek bővebb ismertetésébe és taglalásába bocsátkoznánk, megállapíthatjuk, hogy jog és erkölcs különböznek egymástól. A jogot nem lehet az erkölcs szférájába vonni. Az igazságtalan pozitív jog lehetőségét a skolasztikus

természetjog maga is elismeri és csak a „*kidltóan*“ erkölcstelen jogot fosztja meg jogi jellegétől. S ha a jognak az erkölcstől való szétválásátáról, autonóm állásáról vallott felfogásunk helytállónak bizonyul, máris sikerült az etikát egy tehertételtől megszabadítanunk.

Ez a felfogás azonban korántsem jelentheti a jog és az erkölcs közötti összefüggés teljes tagadását. Mennyi igazság rejlik e mondásban: „*Remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*“ A jog és az erkölcs egymáshoz való viszonyában fedezhetünk fel valaminő dialektikát, feloldhatatlannak látszó örök feszültséget, amely természetesnek is látszik, ha figyelembe vesszük, hogy az erkölcsben inkább dinamikus, akaratú vonás, a jogban ezzel szemben inkább statikus, értelmi vonás dominál.

A jogbölcselet történetében *tiszta jogtani* irányként ismert iskola metodológiai alapelvül a jogtudománynak minden ahhoz nem tartozó — s így erkölcsi elemtől is — való megtisztítását tette. Az újkanti Kelsen, Kant Kr. d. r. V. c. művéből kiindulva, a „*Sein*“ és a „*Sollen*“, a valóság és az érték egymástól különböző világa közé áthidalhatatlan szakadékot vont, melynek következtében a jogi kötelező erő megalapozásánál — tekintve, hogy az erkölcs alapul nem szolgálhatott — a reális világ tényei, a letagadhatatlan faktumok önellenmondásba kergették.

A valóság és az érték problémájával, amely a jogbölcseletnek is égető kérdése, az előadó úr kimerítően foglalkozott, így ehhez a kérdéshez csak egészen röviden kívánok hozzászólni. Ki kell emelnünk, hogy a valóság és az érték világa közötti különbséget áthidalhatatlan logikai ellentétté főleg csak az újkantianizmus ú. n. marburgi ága szélesítette. Az újkantianizmus ú. n. délnyugati német ágának képviselői már a valóság és az érték bizonyos összekapcsolódását állítják. Rickert szerint az érték „*tapad*“ a valósághoz. Bauch nézete szerint az érték a valósággal szemben konstitutív és regulatív szerepet tölt be egy-szerre. Az erkölcsi érték a maga feladati jellegében a valóságot meghatározza. N. Hartmann az embert egyszerre két világ, a valóság és az érték világa polgárának tartja. Napjaink újhegeli és neoskolasztikus filozófiájában az érték és valóság között fennálló különbség pedig már teljesen elmosódik. Mindez arra mutat, hogy, ha valóság és érték világa között különbséget teszünk is — és ezt, miként azt Ervin Gábor hozzászólásában nagyon helyesen kiemelte, meg is kell tennünk —, formállogikai szempontból nincs akadálya annak, hogy e két világ között kapcsolatot létesítsünk; csak nem szabad a létet, illetőleg a nemlétet egyszerre két különböző értelemben felfogni és állítani. Ennek a kapcsolatnak a felderítése azonban már az etikai vizsgálatok keretéből a metafizika területére kívánczik.

Szigorúan az etika területén maradva, N. Hartmann szellemes szavaival csak annyit mondhatunk: „*Der grosse Betrug ist die Weiss-*

sagung der Schlange selbst. Die Sünde hat den Menschen nicht sehend gemacht, er ist nicht geworden wie Gott, er weiss bis heute nicht, was Gut und Böse ist. Richtiger, er weiss nur wenig davon, nur Bruchstücke.“ (Ethik. 41. l.)

*Horváth R. Károly.*

Több mint háromszáz éve cseng a fülünkbe a kérdés, mikor —

„... nemesb-e a lélek, ha tűri  
balsorsa minden nyügét s nyilait;  
vagy ha kiszáll tenger fájdalma ellen,  
s fegyvert ragadva véget vet neki?“

Több mint háromszáz éve figyeljük a töprengést, mi az, ami „a nyomort oly hosszan életi“, hogy van az, hogy minduntalan akad ember, aki meghunyászkodva viseli

„... a kor gúny-csapását,  
zsarnok bosszúját, gőgös ember dölyfét,  
utált szerelme kínját, pör-halasztást,  
a hivatalnak packázásait,  
s mind a rúgást, mellyel méltatlanok  
bántalmazzák a tűrő érdemet,“

holott — „egy pusztá törrel nyugalomba küldhetné magát“. Több mint háromszáz éve érezzük, hogy Hamlet nevezetes monológja nem csupán egy sarkaiból kifordított élet elgondolkodása tulajdon balsorsán, hanem így vagy amúgy, ekkor vagy akkor magunk megpróbáltatásainak is kísértő szelleme. Több mint háromszáz éve halljuk, olvassuk, szavaljuk ezt az eltűnődést és mégis mondhatjuk-e azt, hogy kevésbbé vagunk tanácstalanok, mint a szomorú dán királyfi? És nincs-e abban valami okos tapintat, hogy Hamletet merengéséből Ophelia zavarja fel s nem pedig egy professzor Wittenbergből? A felocsudó Hamlet egykori tanítóinak mondhatott-e volna akárcsak annyit is, amennyit Opheliának: „Szép hölgy, imádba legyenek foglalva minden bűneim?“ ...

Egyik kiváló kortársunk, Nicolai Hartmann, hosszasan, nyomatékkal mutat rá arra a nehéz helyzetre, amely elé az élet állít minduntalan bennünket. „Mit is kell csak tennünk, ez a kérdés mered elénk minden pillanatban“ — írja többszáz oldalas könyve első lapján. „Mindен új helyzet más és más feltételekből kényszerít válaszra, az életben lépten-nyomon tudnunk kell dönteni, anélkül hogy valaha is találánánk valami felsőbb hatalmat, mely ebből az örökös kényszerből kiszabadíthatna bennünket“. Ráadásul Hartmann nem tud elzárkózni a belátástól, hogy a még olyan tartózkodással végrehajtott tett is mindenkorra belekapcsolódik a történesek láncolatába s a többivel együtt résztvesz

a jövő kialakításában. Az embert elfogja a szédület, ha ezt az okoskodást végiggondolja, a tetteinkért való felelősség szinte megbénítja az akaratot. És mégis Hartmann nem tudja másként elképzelni a tudományos etika feladatát, mint csak úgy, ha kitér az „aktuális program” előírása elől, ha visszahúzódik az „állásfoglalás kizárólagossága” elől. Hartmann szerint az „etika nem tanítja közvetlenül, aminek egy adott helyzetben, itt és most, ebben a pillanatban történnie kell, hanem csak általánosságban állapítja meg, hogy milyennek kell annak lennie, aminek éppen történnie kell. ... Az etika csupán az egyetemes szempontokat tisztázza, amelyből a pillanatnyilag szükséges mintegy madártávlatból pillantható meg”. Hartmann úgy véli, legjobb, ha az etika „nem avatkozik bele az élet konfliktusaiba, ha nem szölgél előírásokkal, ha nem egy jogász kodex tilalmakkal és parancsokkal”. Természetesen helytelen lenne a teremtő leleményességét minduntalan tanácsokkal határozottságából kizökkenteni, de nem éppen a részlet, az árnyalat, a kivétel tempója teszi a tettet tetté? Az az etika, mely csak messziről, mely csak „madártávlatból” szól hozzá mindennapi gondjainkhoz, ám élvezheti azt az előnyt, hogy egyik emelete a „philosophia perennis” babiloni tornyának, de tudnunk kell, minél egyetemesebb, minél általánosabb egy etika megállapítása, annál — banálisabb, akár Polonius, a vén udvaronc az idegenbe készülődő fiának:

„... elmédbe védj jól e néhány szabályt.

A gondolatnak nyelve sohse keljen nálad, se tette ferde gondolat.

Légy nyájas ámbár, de ne köznap;

kémlelve rostáld meg barátidat,

aztán szorítsd felkedhez érckapoccsal:

de minden első jött-ment cimbora

üdvözlétén ne koptasd tenyered.

Kerüld a patvart; de ha benne vagy,

végezd, hogy ellened másszor kerüljön.

Füled mindenki bírja, szód kevés;

ítéletet, hallj bárkitől, ne mondj,

öltözz, mikép erszényedtől telik,

drágán, ne torzul; gazdagon, ne cifrán,

mert a ruha jellemzi emberét.

.....

Kölcsönt ne végy, ne adj: mert a hitel

elveszti önmagát, el a barátot;

viszont, adósság a gazdálkodás

hegyét tompítja. Mindenek fölött

légy hű magadhoz; így mint napra éj,

következik, hogy ál máshoz se léssz“.

Mindannyian tapasztaltuk, hogy a feddhetetlenség még nem a megtestesült szeretetreméltóság, hogy valaki pontos mása lehet egy Polonius okosságának s mégis végtelenül terhég lehet mindenkinek. Mi mást jelent az ilyesmi, mint azt, hogy általánosságokkal, „madártávlatból” nyújtott irányelvekkel nemcsak egy tragédia hőse, de mi magunk, egyszerűbb sorsú emberek sem érhetjük be.

Az elhúzódas a kéklő égbe, a „madártávlatba” ma annyival is inkább időszerűtlen, mert Hamlet óta ugyancsak gazdag etikai tapasztalatokra tettünk szert. Gondoljunk csak Pascal, Kierkegaard, Nietzsche meg Dosztojevszkij tépelődésére. Úgy véljük, nemcsak akkor kell dönteni gyorsan a magatartásról, amikor valaki az autobuszra száll fel, de clyankor sem mellőzhető a részletekbe merészelt állásfoglalás, mikor tetteket akarunk sugalmazni másoknak. Ne felejtjük, az árnyalat minden, nemcsak a tettek végrehajtásában, de a tettek megítélésében is. Éppen ezért minden etika annyit ér, amennyi benne a kockázat, hogy egy egész, minden mozdulatában megelevenedő embert állítson lelki szemünk elé.

Dosztojevszkij zseniálisan érezte meg, mit jelent olykor csupán „madártávlatból” mutogatni a feladatokra. Dosztojevszkij úgy gondolta, hogy vannak helyzetek, mikor egyszerűen csak a tízparancsolat betartását követelni maga a leplezetlen gúny, még ha mégannyira nehéz is különben a tízparancsolat teljesítése. Dosztojevszkij szilárdan meg volt győződve, hogy az ember az általános követelményeken túl még valami magasabbrendű ideál, egy nagy gondolat megvalósítására is van hivatva, hogy egy etikának sem szabad kitérnie a „szépség” sugallata elől, ha csak nem akar kenyér helyett köveket nyújtani az arra éhezőnek. Dosztojevszkij más tragédiákról is tud, mint mikor valakinek anyja cinkosa apja gyilkosának. Dosztojevszkij szívéig megdermedve gondolja végig annak az ifjúnak sorsát, kit tüdővész sorvaszt, kinek napjai meg vannak számlálva és életéből már egyébre nem telik, mint csak arra, hogy jó ember módjára lehelje ki nemes tettekre elhivatott lelkét. Dosztojevszkij megdöbbenve teszi fel mintegy magának a kérdést, mellyel Hippolyt állítja meg Miskin herceget, a félkegyelmű szentet: „Mondja csak, mit gondol, hogy halhatnék meg olyan szépen, annyira erőnyesen, hogy már jobban sem lehetne?” Dosztojevszkij nem tudta lerázni magáról azt a belátást, hogy csak „madártávlatból” mutatni rá a pillanat nagyszerűségére, hogy a tudományos etika módjára tartózkodó fontoskodással vigasztalni, hogy ilyenkor nyílik csak igazán alkalom a zsenialitás, az egyéni leleményesség kimutatására, alig lehet egyéb, mint egy zavarteszű ember jóakarató tanácsstalansága. „Távovozon közülünk békével és becsással meg az örömnöket, hogy mi tovább élünk” — mondja elfogódottan a derék Miskin herceg a sír szélén álló Hippolytnak. Dosztojevszkij kíváncsian követi tovább képzelődéseit s nem tud szabadulni attól a feltevéstől, hogy az ilyen jám-

bor szemlesütésre az élet tragédiája előtt nem lehet egyéb válasz, csak a csattanó nevetés, a vaskos gorombaság: „Ó maga, maga idióta!“...

A filozófia nem mindig kényelmes foglalkozás. Különösen nem akkor, ha nem a mások sebeire keresgéljük az írt, hanem a magunk elhibázott életét akarjuk igazolni. Olyankor aztán a „madártávlat“ ködbevesző perspektívái helyett nagyon is határozott kontúrokból, nagyon is egyszeri érvennyel kell elképzelnünk a teendőket. De szellemi multunk nehéz emlékéü örökségei sem nagyon engedik meg, hogy még mindig a napokat békésen morzsolgató tudós módjára elmélkedjünk. Szemtől-szembe feladatainkkal nem részletezhetjük eléggé és elégszer naponta reánk váró teendőinket. Éppen ezért csak arra az etikára érdemes figyelnünk, amelyik kész bennünket a hétköznapi szürkességébe, minduntalan megrohanó gondjainkba elkísérni.

Slatinay Ernő.

Az előadó mai felolvasása, de méginkább „Az erkölcs dialektikája“ c. műve meggyőzően tárja fel azt a konfliktust, mely az erkölcsi ítéletek és cselekedetek esetlegességének következménye.

A mai vitaest tényei is az előadó álláspontját igazolják: ahány hozzászóló — a róm. kat. lelkészeket egynek véve —, annyi erkölcs. S mindegyik erkölcszagadás, tehát e vonatkozásában erkölcselenség egy másik erkölcs szerint.

Az erkölcsi állásfoglalás különféle lehetősége szorosan összefügg az ismeretelméleti állásponttal. Az idealista típusú ismerettan pl. szükségképpen immanens etikához, a realista típusú pedig szükségképpen transzcendens erkölcsstanhoz vezet. Ez összefüggésre azonban most csupán utalni akarunk, s inkább azt a problémát vetjük fel az előadáshoz és a hozzászólásokhoz járuló kiegészítéskép hogy: *mi okozza az etikai álláspontok vitathatóságát?*

Nézetünk szerint az, hogy a lehetséges kétféle etika közül az észre alapozott, ú. n. immanens etika ugyan objektív, de nem az abszolútumban gyökerező; míg a másik típus, a transzcendens etika — mely a hiten alapszik — ugyan abszolútnak mutatkozik a hívő számára, de alapjában véve szubjektív, minthogy maga a hit, mint irracionális tényező, csak szubjektív érvenyt képes alátámasztani (u. i. minden irracionális szükségképpen szubjektív!). Úgyhogy végeredményben ez utóbbi típusú etika is a legjobb esetben is csak „relatív abszolútsággal“ rendelkezik: csak a hívő számára tűnik fel abszolútnak, azaz: feltétele van, mégpedig szubjektív feltétele: a hit tehát mégsem „feltétlen“, nem abszolút. S ezzel az etikai álláspontok relativitásához, az erkölcs dialektikus jellegéhez jutunk ismét, a kiinduláshoz, ami az előadó úr felfogásának jogosultságát igazolja a tételes-metafizikai-abszolút „etikákkal“ szemben. Azért mondtunk „etikákat“ — többesszámban —, mert valóban többféle „abszolút“ etika van, pl.: szenttamási, kálvini, lutheri, moha-

medán stb. Az „abszolút“ etikák sokfélesége — s nem egy lényeges ponton kontradiktárius ellentétessége! — maga is újabb érv „az“ erkölcs dialektikus jellege mellett, amely álláspont nemhogy nem „Sturm und Drang“-nézet, hanem éppen az alapokig ható kritika őszinte eredménye!

*Földes-Papp Károly.*

\*

Amikor az előadó úr mély és finom előadásában feltárta előttünk az erkölcs dialektikáját, akkor valóban nemcsak az etikai problémákban magukban rejlő súlyos aporiákat emelte ki, hanem nagyon tanulságosan mutatta be a modern etikai irányokban jelentkező különbségeket, sőt ellentéteket: mert ha az erkölcs e dialektikájának legmélyére hatolunk, abban végül mégsem magának a morális értéknek és valóságnak, hanem éppen emberi és főleg modern bölcséleti felfogásának szétesettségét kell látnunk. Ez a szétesettség a modern etikának hiánya és egyes irányainak egyoldalúsága: de mindamelllett komoly pozitívumot, tudományos értéket is jelent. Mert mindegyik egyoldalú irány a maga szempontját különös élességgel és világossággal hangsúlyozza: együtt viszont sokban ellentétes, de igen sokoldalú etikai megismerésképet eredményeznek, amelynek éppen csak kellően mély és széles alapra van szüksége, hogy a sok egyoldalú etikai tanításból valóban sokoldalú és alapos etikai szintézis emelkedhessék ki.

Csakugyan: ha a modern filozófia etikai tanításait nézzük, akkor feltűnik egyrészt a szempontok gazdagsága az egyenként egyoldalú, de sokféle és együtt sokszínű képet nyújtó tanításokban, másrészt pedig fokozatos elmélyülés az egymásra következő etikai felfogások sorában. Így látjuk a 19. század második felében etikai téren a pozitívizmus uralomrajutását: ez a tényleges erkölcsi élet rengeteg adatát, példáját gyűjti össze, az erkölcs emberi kifejlődéséről igen színes elméleteket szerkeszt, de magát az erkölcsöt teljesen relativisztikusan, igen sekélyesen fogja fel, abszolút értékkötöttségét nem látja és ezért élesen tagadja is. Ezzel az iránnyal szinte teljes ellentétben áll — de metafizikáltságával jól megfér — az egykorú újkantianizmus etikai formalizmusa: ez a jelentős antropológiai összefüggéseket mutató kanti etikánál jóval vértelenebb, amikor a valóságtól független tiszta erkölcsi érvényességet konstruál meg és ennek az értéknek éppen csupán abszolút érvényét, száraz és merev formáját tarja megismerhetőnek, de semmiféle tartalmát. Mindegyik irányra azonban csakhamar egy mélyebb lépés következik. A pozitívizmussal tárgyilag is, történelmileg is szervesen összefügg Nietzsche etikája, hiszen etikai gondolatai éppen második, erősen pozitivistá hatás alatt álló korszakában lépnek először előtérbe és valóban, még eleinte erősen pozitivistá színűek. Azután azonban Nietzsche gondolkodása mindjobban elmélyül, etikai felfogása is, a pozitívizmust tudatosan elveti és egy sokkal mélyebb, nyugodtan mondhatjuk, immár metafizikai élet- és valóságélményt



tesz meg erkölcsi követeléseinek alapjává: vitalista, de metafizikai, sőt, bizonyos értelemben misztikus vitalista etikát követ. Az újkantianus etikai formalizmusra pedig a fenomenológiai értéketika oldaláról, főleg Scheler és N. Hartmann részéről jön meg a reakció, de egyúttal az erkölcsi értékfogalom nagy elmélyítése és gazdagítása: ezek a gondolkodók belátják és hangsúlyozzák, hogy az érték formája mindig valamilyen értékmateriát, értéktartalmat tesz fel, amelyen érvényesül, és hogy éppen ezért csak az erkölcsi értéktartalmak felderítése adhat valódi értéketikát; ennek kiépítésében Scheler és N. Hartmann valóban elismerésreméltó, gazdag eredményekre jut. A nietzschei valóságétikát a továbbiakban főleg az egzisztenciális filozófia etikai tanításai törekednek tudatos metafizikai alapokra állítva elmélyíteni; ide sorolhatjuk még a bergsoni metafizikai vitalizmus és a klagesi metafizikai dualizmus etikáit is. Másrészt viszont a kultúrfilozófiai etika a kulturális értékek egész rendjévé szélesíti ki az etikumot és az etikát ilyen módon az egész szellemi élet átfogó értéktanává mélyíti el. Látjuk tehát, hogy ez a sokféle etikai tanítás lényegében két sorba rendezhető, mindjobban elmélyül és egymás felé konvergál: oda, ahol az átfogó szellemi értékrend és az egyetemes élet- és valóságrend képe egybeforr; ez nyilvánvalóan olyan etikában történik meg, amelyben a modern bölcsélet metafizikai és értéketikai, valamint bölcséleti antropológiai szempontjai szerves és harmonikus, persze azért semmiképpen sem kompilatív szintézisbe tudnak egyesülni. Ekkor a modern bölcsélet kaleidoszkópikus és aporétikus etikai képéből valóban tartós, szellemileg élet- és hatóképes etika bontakozhatik ki. A következőkben még a szintézis lehetőségének néhány alapvető szempontjára kívánok rámutatni.

Érték és valóság egymástól való különbözőségét, függetlenségét a kettőt szétválasztó felfogás és az előadó úr is lényegében két szempontra építi: az egyik szerint a valóság van, az érték pedig kell, a másik szerint a valóság esetleges és változó, az érték pedig időtlen és abszolút. Jól megnézve azonban egyik sem kívánja meg érték és valóság szétválasztását. Mert egyrészt metafizikailag szükségszerű érvénnyel kimutatható, hogy a valóság ősforrása az örök-vá/tozhatatlan, abszolút ősválóság: ez az őserkékek abszolút voltával teljesen összevág és azokat egyedül képes elégségesen hordozni. Ezen túl azonban részlegesen és egyideig bármely időbeli valóság hordozhat örök és abszolút értékeket és jelentéseket: hiszen az értékes valóságokban, az úgynevezett „javakban“ valóban értékek valósulnak meg, az értékek pedig, amint hallottuk, egyenesen igénylik a megvalósulást, a valóság értékessé válását. Ami pedig azt a megkülönböztetést illeti, hogy a valóság van, az érték pedig kell, úgy ezt is helyesen kell értelmeznünk. Vannak „nyugvó“, sztatikus értékek is, például az örök igazságok; és van dinamikus valóság is, amelynek éppen *meg kell valósulnia*, lénye-

gét ki kell bontania, Nietzsche és mások követelése szerint *azzá kell válnia, ami*. Itt pedig a *valóság lényegében van a kellés* és természetesen a dinamika is: éppen a nem örök, ősi, isteni személy, tehát például az ember személyes valósága ilyen. Ez lényege szerint mindig egyúttal aktuális és potenciális, még nem teljesen kész, és mint valóságnak, mint emberi eseménynek tovább valósulnia, készülnie, aktualizálódnia kell, még pedig lényegileg az Istenség felé kell emelkednie, valósulnia: tehát teljesen alkalmas az érték dinamikus normativitásának hordozására. Az értékek pluralitása sem zárja ki egységes rendjüket: mert valamely érték abszolútsága elsősorban tőlünk való függetlenségét jelenti és nem akadálya az értékek egymás között való, belső összefüggésének, amely még a szintén abszolút platoni ideák között, az örök jelentések és igazságok birodalmában is fennáll; sőt, éppen egyes morális értékmateriák — például az önmérséklet, az igazságosság, az emberszeretet — világosan megmutatják az értékrend magasabb (vagy alapvetőbb) értékminőségeitől való függésüket, mert csakis ebben a rendben és függésben nyerik el feltétlen, vagyis abszolút — és elismerésünktől független — érvényességüket és kötelezőségüket, ellenkezőleg egyenesen értékellenességgé válhatnak. Az ilyen abszolút értékek tehát — megint az igazságokhoz és általában mindenféle szellemi jelentéséhez hasonlóan — abszolútságukat csakis egy abszolút értékrend keretében nyerik el, amelynek csupán legfelső értéke (vagy végső értékalapja) teljességgel abszolút, feltétlen és független; a többi értékminőség csupán „relatív abszolút“, vagyis ebben az abszolút értékrendben, az ebbetartozás feltétele mellett válik feltétlenné és kötelező minket mint tőlünk független értéktartalom: a helyesen értelmezett értékpluralitás nem anarchikus és atomisztikus, hanem éppen *sokszorú és sokoldalú értékrend*, amely azonban végül is egy-gyökerű, egy végső abszolútumtól függ és ebben az értelemben a legvégső értékmonizmussal korántsem ellentétes, mint ahogy a létpluralitás is *egy* legvégső, abszolút ősléttől függ és ilyen értelmű lét-ösmonizmussal tökéletesen megfér. Az ilyen végső metafizikai és egyben értékelméleti alapról szemlélt etikában egyaránt helyet találnak az etikai formalizmus és a materiális értéketika értékmegismerései, de Nietzsche, Bergson, Klages és a többi vitalista életvalóságának és az egzisztenciális bölcselők léteszméjének mély és igaz vonásai is; sőt, mind a kultúrfilozófiai etika gazdag értékvilága, mind a pozitivizmus erkölcsutatainak valóban értékes eredményei is valamennyien belefoglalhatók ebbe a bölcséleti embertani szempontokat is természetszerűen érvényesítő és a konkrét életproblémákhoz is közelférkőzni tudó etikába. Relativizmus és pszichologizmus ezen a fokon rég meghaladott álláspontok, de az erkölcsi kvietizmus veszedelme sem fenyeget; gyökerében egységes és mégis a modern etika minden irányának értékes belátásait magába foglaló etikai szintézis alakulhat ki ezeken az alapokon, amelyek nem

is lényegileg hit tárgyai, hanem a tudományos igazolás minden helyes követelményét kielégítik: és az ilyen alapoktól és a rájuk épülő etikától való sokféle emberi eltérés egyszerűen nem más, mint az emberi belátás gyakori hiányosságának következménye, és semmiesetre sem vall a tudományos etika elégséges emberi kiépíthetőségének általános lehetetlenségére.

*Bárá Brandenstein Béla.*

## Esztétika.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaulése 1942. március 3-án.)

1. Amikor megkíséreljük ismertetni a modern esztétika eredményeit, úgy érezzük, előbb felelni kell arra a sokszor elhangzó s a levegőben állandóan ott lebegő kérdésre: van még esztétika?

Nem szívódott fel teljesen a filozófiába, az annak alaptudománya-ként szereplő metafizikába, egzisztenciálfilozófiába? Vagy nem oszlódott szét az egyes művészetek elmélete között?

Tegyük még hozzá, hogy egyesek véleménye szerint márcsak amiatt is kétes, van-e esztétika, mert folytonosan változtatja módszerét, módosulnak az eredményei. Meggyőződésünk szerint a változás és a fejlődés egyenesen nélkülözhetetlen jele annak, hogy valamely tudomány élő, azt bizonyítja, hogy van problematikája. S ez az élő problematika ad felvilágosítást abban a kérdésben is, nem oszlódott-e meg az esztétika anyaga az említett két tudományág, az általános filozófia és művészetelmélet között.

Az értékesztétika megszületése Kant problematikájában épp ennek a két eddig külön haladó és meglehetősen steril ágnek a platonai szép filozófiájának és az arisztoteleszi művészettechnikának egybeolvasztása. Kantnál az esztétika nem nevében születik meg, hanem éppen immanensen egybeszővődött problematikájában, amely benső egybeszővődöttségű problematika nem tűri azután a két terület szétválasztását, s ez az egység épp az esztétika. S a modern fenomenológiai esztétika épp annyiban lehet a kanti alapvetés betetőzője, hogy a beállítódás elvével, a tudatfolyamat és tudattárgy kölcsönösségének hangoztatásával az emlélet és szemlélet egymásrautaltságát vallja. Az esztétikai elméletnek meg-alapozottnak és módszertanilag tisztázottnak kell lennie, hogy biztosíthassa az értékélmény autonómiáját. Ez az autonómia új felfogása, amely többé már nem pusztán teoretikus érdekű fogalomjáték, hanem az értékélmény tisztázottságának olyan követelménye, melynek betöltése elsősorban a művészi érték alkotójának áll érdekében vagy a művészi érték szemlélőjének, az ő érdekeiről van szó.

Az esztétikai autonómiának ebben az új felfogásában nem külső-séges határmegvonás, gondolattechnikai játék játssza a döntő szerepet, hanem az értékstruktúra megalapozása. Jellemzője az új felfogásnak, hogy nem egyéb értékterületekkel szemben kíván határt megvonni, nem

különbségeken épül, hanem ellenkezőleg azt tanítja: az érték egészen sajátágos, olyannyira magába zárt, hogy egyéb értékek felé nincsenek is határai. Magábfoglalhat intellektuális, morális elemeket, csupán azoknak bele kell illészkedniök az értékvilág rendjébe s nem üthetik rá a bélyegüket. Hogy művészi élményben részünk lehessen, az illető tárggyal mint művészi alkotással kell szembeállnunk. S a művészi szópben éppen az a többlet a természeti széppel szemben, hogy a művészi szép maga hozzásegít bennünket ehhez a beállítódáshoz, míg a természeti tárggyal szemben sokféle, gyakorlati, tudományos, erkölcsi szempontú állást is foglalhatunk. Az esztétika autonómiája nem tudományelméleti határmegvonást jelent, hanem bizonyos értékvilág minőségét, azt, hogy itt a „mi“, a „dolog“ kérdéséről áthelyeződött a hangsúly a minőség, a „hogyan“ kérdésére. Ezért vallja azután a fenomenológiai esztétika, hogy ebben a világban bizonyos jelentésváltozáson mennek át az empirikus adatok.

Az értékstruktúra, amelynek jegyében, szellemében jelentésváltozáson kell átmenni az empirikus adatoknak a fenomenológiai értékesztétika középponti problémája. A közelmúlt empirikus lélektani esztétikája, amikor ennek a belátásnak a híján megmaradt az értékélményétől idegen síkon s tényeket figyelt meg, sorolt fel, nem láthatta meg az értékhangsúlyú összefüggést. Megrekedt az empirikus ölj, anyag, világában és nem jutott a művészi sajátos struktúrájához, a *μορφή*-hoz. Megmaradt az egysugarú, thetikus, ingatag észlelés világában és a törvényszerűen egybeszővött, érvényességet biztosító szintetikus megállapozást nem vállalta.

2. Lássunk a közelmúlt problémáiból, eredményeiből pár példát, hogy így egyben, ha negatíve is, felvázoljuk azt, amire az értékmegalapozásnak vállalkoznia kellett. A múlt század első felében lezajlott metafizikai próbálkozások után az esztétika a *Fechner-féle kísérleti lélektani* iskolában tapasztalati alapokra helyezkedik. Ezt a tapasztalati alapokra helyezkedést úgy értelmezte, hogy a legbonyolultabb kultúrproduktumot, a művészi alkotást kísérletekkel ellenőrizhető elemekre bontotta. Egyik legtöbbször hamgoztatott alapelve az ingerküszöb, azaz, hogy bizonyos erősségi fokot el kell érnie a benyomásnak és a figyelemnek is, hogy esztétikai hatás jöheszen létre és viszont bizonyos számú ismétlődés után kimerül a figyelem, az érdeklődés; jellegzetesen empirikus lélektani s nem sajátosan esztétikai elv, s egyben erősen hédonisztikus is. Az értékstruktúrát figyelembevető esztétika szerint nem a benyomás ereje s o hatás keletkezésének gyorsasága a lényeges, ez legfeljebb szükséges alap, előfeltétel. Az értékesztétika szinte egyenesen bízmatlan a behízező, könnyenható széppel szemben. Azt vallja, hogy bizonyos dinamikus alkotáshangulatban kell kialakulnia az értékélménynek; minden új, valódi művészi stílus csak lassan, erős ellenállás leküzde után érvényesül, mert megkívánja azt, hogy egész egyéniségünkkel

állást foglaljunk vele szemben. Meg kell birkóznunk vele, hogy magunkévá tegyük. Viszont azután, ha értékélményünké vált, kimeríthetetlen, nem únunk rá, a gyakorlás által mélyül el csak igazán, ellentétben azzal a felszínes, hedonisztikus élménnyel — amely az ingerküszöb elvének megkonstruálásakor a kísérleti lélektan esztétikájának szeme előtt lebegett.

A kísérleti lélektan többi elvei is, a különféleség egysége, a világosság és az asszociáció, hasonlóképen inkább pusztán általános jellegűek, mintsem hogy kellő felvilágosítással szolgálhatnának a művészi élmény sajátosságát illetően. Az utóbbi, az asszociációs elmélet, részletesebb kidolgozása a *beleérzés* elmélete, amely azt kísérli meg tisztázni, hogyan telítődik meg a külső alak olyan módon étellel, hogy ezt az ételtartalmat, amit végeredményben mi vetítettünk bele, belőle áradónak érezzük. Rendkívül sokféle ágazó elmélet: a természeti szép megtelekésítése, az emberi arckifejezésből, mozdulatból való tényleges kiérzés, a formafunkciók és az azokkal egybekapcsolódó érzetasszociációk s a belső utánzás lehetőségének problémái bonyolították. Hálátlanság lenne megtagadni, hogy a forma és tartalom egybeolvadását, ennek lélektani folyamatát, minden ízében elemezte, de jellegzetesen az asszociációs kapcsolatok jegyében. Ezeknek, a többnyire zsákutcában végződő ösvényeknek a végigjárása nélkül aligha lehetett volna továbbhaladni a felé a belátás felé, hogy tartalom és forma viszonyát a műalkotásban és élményben nem lehet lélektani részletelemzésekkel megoldani. Nem a két tényező egyszerű egybeolvadása, hanem épp műalkotásonként különböző feszültsége a titka az egyes művészi alkotások sajátos egyéni hangulatának. Ami szételemezve nem mondott semmit, fogjuk fel azt dinamikus egységnek. Hogy ezt megteheszük, ahhoz előbb alaposan minden ízében meg kellett vizsgálnunk az empirikus tényállást és azt végezte el éppen a beleérzés elmélete. Csak így lehetett meggyőződni, hogy a műalkotásban nem az elemekről van szó, lényegéhez nem a szételemezés vezet, hanem elemek egymáshoz való viszonyáról; jellemzője az ennek fokozottabb szerve ssége. Be kellett látni, hogy a „beleérzés“ vizsgálata tartalmi elemre irányul, erősen gyakorlati jellegű tényezőre. És mégcsak az sem állítható, hogy a beleérzés művészi élményben lenne a legmélyebb, a legerősebb. De talán mégis a természeti szép beleérzés útján való megtelekésítése az a pont, ahol legszembeszökőbben mutatkozik meg, mi a különbség tapasztalati lélektani és a fenomenológiai értékesztétikai felfogás között. Az értékesztétika azt, hogy a természeti táj nyújtotta élmény nem teljes esztétikai értékű, épp azzal bizonyítja, hogy az nem egyéb, mint mindenkor szubjektív hangulataink visszaverődése, tehát beleérzésünk, azaz mindenkor hangulataink szerint változik, nincs szükségképisége, meghatározottsága, ami érvényességét biztosítaná, mint a művészi alkotásnak, amelyben a lélekezésformának az alakításformával szemben megszabott dinamikus viszonya egy-

értelmű, megkötött hangulatot biztosít. Talán még tanulságosabb az empirikus lélektani esztétika és az értékesztétika problémafelfogása közötti különbség bemutatására *Konrad Lange illúzió-elmélete*, amely már igenis szembeállítja a természeti tárgyat és annak ábrázolását, de megmarad az empiria síkján és így nem tud megnyugtató megoldáshoz jutni. Ez az elmélet a művészi élmény lényegét abban a sajátos ingadozásban jelöli meg, hogy az ábrázolt tájat egyszer valódinak látjuk, azután újra feléledő kritikai érzéssel megint rájövünk, hogy mégsem valódi, hanem ábrázolt csupán. A látszat és valóság közötti e bizonytalan ingadozás bajosan lehetne gyönyör forrása, mondták az illúzió-elméletet egyetértően cáfoló, többnyire a beleérzés elméletén nyugvó, egykorú lélektani esztétikák. Szóba jött a vita során az illúziózavaró, illetőleg valóságsíkjelző elemek szükségessége. Elég-e a keret, vagy magában a műben is szükségesek illúziózavaró, illetőleg valóságsíkjelző elemek. Az egész elmélet mintapéldája annak, hogy helyes intuición sem bontakozhatik ki megfelelő problematikává az empirikus lélektani esztétika nyelvén. Az értékesztétika majdnem teljesen azonos folyamatban jelöli meg az értékélmény struktúráját, csak más jelentéssel, úgy mint a létezésforma és hatásforma dinamikus viszonyát. Az ingadozás, mely hibának tűnt fel a valóságsíkjelzőre beállított és az értékélmény lényegét hédonisztikusan az élvezésben megjelenő esztétikában, a valóságsíkjelzőtől és a hédonisztikus színeződéstől megtisztított értékesztétikában a megélés, az elsajátítás szükségképi dinamizmusát jelenti. Ugyan-így megoldást talál ebben az értelmezésben az úgynevezett illúziózavaró vagy valóságsíkjelző elemek problémája és ez a jellegzetesen empirikus kérdés az „alakítás“, a művészi alakítás értékkérdésévé lesz, a „hogyan“ kérdésévé. Az alakításformának a létezésformához való viszonya nem az illúziót keltés eszköze, hanem az alakításhangulat tolmácsolása. Az illúzióelmélet empirikus jellegét és érték szemponttól idegenségét legjobban mutatja, hogy nemcsak a művészi szemléletet vezeti vissza valóságra, hanem a természeti szép élvezésének lényegét viszont abban látja, hogy azt átfordítjuk szemlélése közben látezattá.

Egyáltalán nem a művészet kérdésével foglalkozik, erősen naturalisztikus lélektani elmélet, s éppúgy, mint a beleérzés elmélete is, lényegében szubjektív lelki folyamat élmzése. A műalkotás mint műalkotás felé fordulás az úgynevezett *művészetelméletekben* ment végbe.

*Fiedler, Wölfflin* az alakítást hangsúlyozták, a felől közelítve meg a kérdést. Művészettörténeti szemléletmódjukban a művészi alkotás jelentősége a látás fejlesztése. A látásban kapott világkép gazdagodása, tökéletesedése a művészeti fejlődés célja. Megfeledeztek arról, hogy a művészi alkotás nemcsak alakítás, hanem kifejezés is; a műalkotás egyoldalú méltánylásában olyasmint kénytelenek állítani, hogy érzés és gondolkodás elemei megzavarják a szemlélet tisztaságát, megfeledezve arról, hogy ezek az elemek fokozottabban sajátjai a művészi szemlélet-

nek, mint a mindennapinak. A formaalakítás jelentőségének hangoztatásával valóban túlemelkednek a naturalizmuson, de elméletük nem fogadható el esztétikának, nemcsak mert egyoldalú — megelégedezik arról, hogy a művészet nemcsak alakítás, hanem kifejezés is, — de az általános lelkifejlődés szempontjából is nehezen lehetne értékgyarapodásnak elfogadni a külsőséges szemlélet fejlesztését benső szemlélet gazdagodásának rovására. Ennek az erősen bírálható elméletnek mélyén mégis helyes belátás rejlik: csupán az értékesztés szellemében kellene beállítani az alakítás elvét, mint a létezésforma ellenpólusát, s az elmélet helyes értelmet kapna. A lélektani esztétika által magára hagyott művészetelmélet művészetáganként művészettechnikai kérdésekbe torkollott. Lényegében ilyenek a szinte áttekinthetetlen stíluselméletek. Rendszeren egy-egy stílusalkotó elemet emelnek ki, a tér, anyag, faj, táj, műfaj, világnézet, stílusmeghatározó tényezőit; s a zenében az abszolút zene elmélete a forma, a programzene a tartalom jelentőségét. Mind megelégedezni látszanak arról az elvről, hogy a stílus nem az elemek, hanem az elemek viszonyának a problémája. Az absztrakt művészetek kora ez, az egyoldalú művészettechnikai kérdések tanulmányozása mutatja egyoldalúságukat. Egyes úgynevezett, bemutató, tolmácsoló, művészeteknél, mint amilyen a színház és méginkább a film, mutatkozik legjellemzőbben az értékstruktúra hiányából kifolyóan a technikai kérdések túlburjánzása.

3. Dehát mi az az alapértékstruktúra? Nem ahány művészet, annyi esztétika? Nem érkeztünk-e vissza az esztétika előtti állapotba, a görögök felfogásához, akik nem tudtak „művészetről“, hanem csak művészetekről? Az esztétika sorsa azon múlik, van-e „művészet“. Van-e valami egyértelmű, közös a legkülönbözőbb térbeli, időbeli mindenféleképpen felosztható művészetekben. Amit a görögöknél, az organizmus világában, zárt kultúrában, maga az érzés biztosíthatott művész és közönség számára egyaránt, a mi bonyolult technikai, intellektuális kultúránk, ezerféle történelmi, faji tényező kereszteződése közepette úgy látszik értékmegalapozással is biztosítani kell, mert különben, semmiképpen sem szabadulhatva meg már az elméletiségtől, az a végig nem gondoltág ártalmas formájában jelentkezik és egyoldalúságra vezet. S ennek rendszeren első megnyilvánulása, hogy épp a módszertani tisztázás híján befolyásolni akarja a művészi gyakorlatot s az élményt alapjában hamisítja meg. Az egyes művészetek elméletének önállósulásával együtt jár az absztrakt művészetek kora. A különböző tér, anyag technikai részletproblémákon kívül és felül lenni kell valaminek, ami az értékstruktúrát teszi és ami valamiképp egy csendesen olvasott könyvben, operajelenet zengő polifóniájában, pasztellkép színfoltjaiban, szintelen szobor anyag- és formaélményében, az anyagtalanul mozgó zenében és ugyanakkor az előttünk álló épület térritmikájában közös, ugyanaz: a művészi.



A kérdés tudományelméletileg azt jelenti, *mi is hát az esztétikai tárgyiasság?* Ezen fordul meg az esztétika lehetősége és az esztétika sorsa. Eljutott ehhez a kérdéshez az újkantianus esztétika értékelméleti iskolájának, a Rickert-iskolának legkiválóbb esztétikusa *Friedrich Kreis* s a kérdést ebben a középponti problémában oldta meg az ismeretelméleti újkantianizmus irányából, a Cassirer-Natorp irányból továbbjutó *Rudolf Odebrecht*. Az újkantianizmus legveszélyesebb öröksége, hogy értékvilága levegőben lebeg, vértelen, elvont. Ha az intellektuális érték természetének ez felel meg, a művészi élmény erőteljességének, életszerűségének s a művészi alkotás konkrét, individuális valójának annál kevésbé. Az esztétikai tárgyiasság új megfogalmazása leküzdi ezt a veszélyt s az értékstruktúra feladása nélkül felhasználja egyrészt a modern művészetelmélet (Gottfried Semper) anyaghangsúlyozását, szubjektív viszonylatban pedig a Krueger-féle mélységilektan eredményeit, amely alkalmassá teszi az emocionális réteget, hogy amint az intellektuális világa, törvényszerű értékelmény talaja, anyaga legyen. S egyben az én-t kikapcsoló, pontszerűvé tevő tudományos érték világával szemben az emocionális réteg a maga én-hangsúlyával az egyéniség magvát jelenthesse. Így egyrészt tárgyi oldalon az anyagalakítás hangsúlyozásával a művészettörténeti tárgy megszűnik pusztá értékhor-dozó lenni s kiküszöbölődik az értékesztétika legterheesebb öröksége az *érték és tárgy* megkettőzése. Másrészt szubjektív oldalon megszabadul az idealista filozófia pontszerű, racionalista énjének valótlanágától és vértelenségétől.

Az egész dinamizmus a kész műben van megalapozva: ez az értékstruktúra valósága, amely egyébként a művészetszemlélet mindhárom tényezőjében, alkotóban, szemlélőben, műalkotásban azonos: a létezésformának és hatásformának dinamikus viszonya. Mi a létezésforma: a téma vagy természeti tárgy? A fenomenológiai értékesztétika nem vallja, hogy az alakításforma a minden, hanem bölcs mértéket tartva hangsúlyozza a tematikus elem poláris fontosságát. A művészi alkotás lényege, hogy a természeti észrevevés formahangulatát a hatásforma segítségével betöltéshez juttatja. Viszont a szemlélő a kettő, téma- és formaélmény, ritmikus átélésében teszi magáévá ezt a terem-tő hangulatot. Mint említettük már, a műben, de a művészi alkotás aktu-sában is összekapcsolja szervesen ezt a két tényezőt azáltal, hogy alakított téma és alakítóforma absztrakciói közé beiktatja a látszat eszté-tikája által lenézett anyagot. Ez most a struktúra leglényegesebb ele-mévé lesz: az anyagalakításban kapcsolódik össze létezésforma és hatásforma. S ebben az értékelményben, a tartalom-forma dinamizmusá-ban, az alakatlan, szervezetlen, szétfolyó élethangulatunk, empirikus önünk megszerveződik, kifejleszti metafizikai mélységstruktúráját, magvát.

Lássuk pár példán, mennyiben bizonyul irányadónak a művészet

szemléletében, értékelésében a struktúrának ez a felfogása. A „giccs“ és a valódi művészi alkotás között egyik legszembeszökőbb különbség, hogy a giccs nincs tekintettel az anyagra, a valódi művészi alkotásnak az anyagstruktúra lényeges eleme. S nemcsak a képzőművészet területén, ahol festészet, grafika különböző fajaiban parancsolóan áll előtérben az anyag, hanem például az irodalmi műalkotásnál is a nyelvi megformáláson múlik minden, abban megy végbe mintegy a témát és a szerkezetet eleven egységbe kapcsoló megvalósítás, megformálás. Viszont mégsem hirdet ez az elmélet anyagstílust; az anyag nem meghatározó jelleggel lép fel, hanem mint a művészi alkotás elősegítője, a művészi alakításhangulat megvalósításának szolgálatában. Az értékstruktúra azonossága: művészi teremtésben, szemléletben, műben, megoldja a művészi közölhetőség nagy problémáját, a művészi alkotás értékindividualitásához híven és mégis az általános érvényesség, a szükségképiség jellegével. Hogy mit jelent a „közölhetőség“ ilyen értelmű meghatározása, azt például olyan kérdés megoldása mutatja, amivel az empirikus esztétika zsenielmélete vagy freudista ága annyit bajlódott, nevezetesen a művészi alkotás és a pathológia viszonyának kérdéséé. Az értékesztétika ezt a kérdést figyelmen kívül hagyhatja, mert a „közölhetőség“ értékhangsúlyozottsága kizárja, hogy a művészi hatás akár infekciós, akár szuggesztív úton jöhessen létre. Ez nem volna értékélmény, hanem egyszerű empirikus élmény: sem a pathológikus formajáték, sem a tartalmi, erotikus, szentimentális infekció nem játszhatik szerepet a művészi élményben.

A művész magánszemélye különben is figyelmen kívül maradhat. A művésztipológia igen érdekes lehet antropológiai vagy kultúrtörténeti szempontból, de Schiller vagy Goethe tipológiájával csak az embert magyaráztuk meg, az embert, aki ilyen lehetne a nélkül, hogy egy sort is leírt volna. Ady kérdése barátaihoz, párthíveihez: „Ki látott engem?“ s a korábbi kötete élén a mindenkihez intézett: „Szeretném magam megmutatni, Hogy látva lássanak“ — a művében végső formát nyert, legmélyebb művészi én igénye s az erre való beállítódást követeli meg attól, aki vele találkozni kíván.

Itt hosszan kellene beszélni arról, milyen fontos tényező a költő nem empirikus, de úgynevezett legjobb „én“-jének megértése szempontjából, hogy mennyiben megoldás, milyen mértékben sikerült művészi megoldás, a műve. A modern művészettelfogás idegenkedik a zsenielmélettől. A művészi munka felkészültségen múlik, igenis a művésznek értenie kell a művészethez. Fontos a felkészültség. De mindennek felett „vállalkozás“ a művészi munka, ennek komolyságán múlik a legtöbb. Az alkotásban a művész nem játszik, hanem a szó szoros értelmében egzisztenciája forog kockán. S a művészetszemlélő számára is azt jelenti a beállítódás követelménye, hogy nem elég, ha felületesen,

mellékesen figyel, élvezve, szórakozva, hanem az egész egyéniséget kívánó műbe egész egyéniséggel kell elmélyednie.

Az élet és természet nem állítódik e szerint a felfogás szerint szembe a művészettel, csupán megszűnik abban a „mi“, a „dolog“ kérdése lenni és a „hogyan“ kérdésévé válik. A formált élet az élet formájává lesz. Das Leben im Kunstwerk (ist) zu fertiger Gegenwart einmaliger Form gekommen. (Fritz Kaufmann.) Olyan tökéletes formában fogjuk fel, béklyózzuk, hogy boldog önfeladásban az ilyen jelen élvezetében a holnapot, az élet jövőjét elfelejtjük.

4. Az értékszempont el nem ejtése az a többlet, amelyet az *existenciálfilozófiával* szemben ez a művészetszemlélet tartogat. A kettőt egybevető *Willi Perpet* készségesen elismeri, hogy a Kierkegaardban jelentkező existenciális ontológia méltán elégedetlen a régi logikai-ontológiai alapon nyugvó látszatesztetikával. Viszont méltán utalhat arra, hogy amikor az existenciálfilozófia az emberi létből akarja a konkrét létezés megismerni, problematikája sokban egybeesik az új esztétikáéval, amelynek középponti problémája a művészi alkotásban beteljesüléshez jutó egyéni létezésforma, a konkrét énalakítás e méltán jegyezheti meg azt is, hogy ebből a folyamatból inkább lehet kiindulni a konkrét létezés vizsgálatában, mint az existenciálfilozófia feltétlenül egvoldalúbb *Sorge* fogalmából. S ami mindkét irány közös középponti fogalmát, a „hangoltságot“ illeti, amely eredeti értelmében bizonyos meghatározottság, Bestimmung: míg az existenciálfilozófiában és Kierkegaardnál s Heideggernél is kívülről meghatározottság a hangulat, a létbevetettség, az „itt“ és „most“ a jellemzője, addig az értékesztétikának a pszichológiától különböző hangulatfogalma a lényegünket érvényre juttató szabad és teljes önmeghatározás, Mindjárt kezdettől fogva nagy módszertani aggálllyal fogadta az esztétika ezt az irányt, „amely az esztétika feladatainak nem ad helyet s olyan különbségek, mint pusztá, esetleges lét és egyéni lét alapstruktúrája iránt nincs érzéke“.

Mégis sok tekintetben termékenyítően hatott. Egyrészt a problematikus időbeliségű költői műfajok, mint a líra, elemzésére, azután a stílus problémájának magyarázatára. Általában a művészi lét kérdéseire tereli a figyelmet. *Oscar Becker* mintegy megpróbálja kiegészíteni az existenciálfilozófiát a művészi lét tanulságaival: a történelmi „létbevetettség“ fogalmát az időtlen „hordozottsággal“. A művész a maga létének e kettő között feszülő kalandosságát átviszi a műalkotásra. A stílus világa ez, a stílus a maga törekénységében. Történelmi létből született örök jelen; átélést parancsol, holtan hullik szét minden egyéb közeledésre. Kétségtelen, hogy az időtlen hordozottság fogalmával Becker átlépi már a heideggeri existenciálfilozófia körét.

Ha *Klages* a maga existenciális karakterológiájában grafológiai értelemben veszi a műalkotást, éppúgy mint a pszichológusztikus empi-

rikus tipológia, ezzel szemben az egzisztenciálfilozófus *Fritz Kaufmann* a fenomenológiai értékstruktúrával megegyezően vallja: a művészi stílus nem grafológiai értelemben vall az alkotójáról, s akármilyen paradoxul hangzik is, nem az ember juttatja szóhoz a művészt, hanem a művész az embert. A művön keresztül nyilvánul meg, hogy ki volt Goethe, Shakespeare; csak a műben azonosak önmagukkal.

Hasonlóan egybekapcsolódik az érték és létezés *Johannes Pfeiffer* költészetmagyarázataiban: a költői műalkotás igazi, eredeti vagy hamis, másolt voltát az dönti el, hogy pusztán „beszéli”-e, vagy „alakított”. Pfeiffer meghatározásában feltétlen többlet érezhető azzal szemben, amit a heideggeri egzisztenciálfilozófiában középponti szerepet játszó „beszéd”, nyelv jelent.

5. Egy módszertani negatívum tanulságát azonban le kell vonnia még a fenomenológiai értékesztétikának az egzisztenciálfilozófiából, nevezetesen, hogy nem lehet autisztikusan bezárkózni az emberi lét élményébe, nem lehet pusztán arra támaszkodva mintegy önmagával magyarázni még az emberi létproblémát sem. Igenis hasznosítani kell általános, egyetemes belátásokat, különösen, ha azok nem mondanak ellent az illető emberi lét vagy esztétikai értékvalóság természetének, hanem annak tanulságait kiegészítik, megerősítik vagy magyarázzák. Ilyen esztétikai vonatkozásban az organikus és a biológiai szép problémája, amely Kantnál, de már Aristotelesnél a művészet problémáival együtt jelentkezik, sőt Platon is elválaszthatatlanul egybekapcsolja a szépet és az erőt. Willi Perpeet egyeztető munkáját zárva éppen az erős-problémára utalással áttörni látszik a fenomenológiai értékesztétika magasabba módszertani korlátait.

Az egyes értékterületek egymáshoz való viszonyának problémája, magának a művészi értéknek fejlődéstörténeti jelentősége általános értékelméti, metafizikai megfontolások nélkül nem oldható meg. Így önként kínálkozik az értékes, maga formájához jutott egyéni valóságnak, mint „értékvalóságnak” a meghatározására az aristotelesi entelecheia elve, s Odebrecht maga is használ ilyes fordulatokat: „Anyag és szellem az a két pólus, amely nélkül az individualizáció problémája el nem gondolható.” Természetesen az aristotelesi entelecheia fogalma inkább csak alapintuíciót szolgáltathat, mintsem hogy minden további nélkül átvethető lenne. Tudjuk, hogy Aristoteles e tekintetben is finoman differenciál. A művészi dolgot épp az különbözteti meg másoktól, hogy az eidosa nem magában rejlik, s a létrehozó anyagi ok, a mozgás forrása is rajta kívül van. Ez utóbbira utal a ποιειν azaz a munka, a művészi ügyesség. S ezt a felfogást nem annyira a fenomenológiai értékesztétika, mint *Maritain* képviseli az újszolaszticizmusával, amely az alkotó és alkotás viszonyát az aristotelesi ποιειν értelmében tárgyalja.

*Maritain* szerint az emberi élet tökéletességéről a morális, az *agir*,

a cselekedet világában beszélhetünk. A művészet, a *faire* (ποιεῖν) világában a létrehozott mű a meghatározó, a mérték. Az ilyen akció akkor jó, ha megfelel a szabályoknak: nem a működő ember, hanem a létrehozott mű a meghatározó, a mérték. Ez a művészet felfogás más értelmezésben hangsúlyozza a „mű“ emberi jelentőségét. A mű minden a művész számára; számára egy törvény van, a mű követelménye. Innen a művészet tiláni, megsemmisítő ereje és egyben nagy lecsillapító hatása is: a művészt a műve beállítja egy zárt abszolút világba, értelmét valamely dolog szolgálatába állítja. De ha a művészet nem is emberi céljánál fogva, emberi annál a cselekvésmódnál fogva, amelyet követel. A művészet gyakorlati intellektuális erényt, habitust tételeztet fel, foglalkoztat, nem egyszerű szokás ez, amely mechanikus lenne és a rutint jelentené. A szabályok, amelyekhez a művész alkalmazkodik, nem külsőségek (mint a hármas egység elve), hanem a művészet tevékenységmódjának útjai, a dolgozasmód. Nem az eljárások megkönnyítése való: a régiek azt vallották, hogy „nehezen megközelíthető az igazság és a szépség és szűk az út“. A tárgyi nehézségek leküzdéséhez szükség van benső erőre és emelkedettségre. Ezek a szabályok a művészet lényegét jelentik s ha a természeti adományok nélkülözhetetlenek is, a fegyverem képessége nélkül sohasem lehet eljutni az igazi művészethez. Az eredetiségnek tradíció és fegyverem a tápláló gyökerei. A modern művész lázas sietsége, nagy intellektuális és szociális nyomorúság színterméje. Mint látjuk, Maritain a katolikus francia szellembe oltott aristotelizmussal nem a műalkotás értékstruktúráját határozza meg, hanem művészetétikát ad. De az empirikus egyéninek az elhallgattatása és a habitus (ἔθις) hangoztatásával, amely lényegszerinti állandó diszpozíció s természete szerinti irányban tökéletesíti az alanyt, nem annyira ellentmond a fenomenológiai értékesztétikának, hanem ahhoz egy más kultúrforma értékének kiegészítő hangsúlyát adja. Ámbár ne felejtjük el, hogy a fenomenológiai esztétika is hirdeti alkotó és szemlélő számára a felkészültség szükségességét: a művészi érték, mint a tudományos és morális is, nem ajándékba adódik, ki kell érdemelnünk, igenis alkotásban, szemléletben fel kell készülnünk rá.

A jelenkori művészetbölcselet két, szinte polárisan ellentétesnek tekinthető iránya módszertani különbségei ellenére is sokban egyetérthet s így valóban megerősíthetik egymás tételeit. A különböző úton elért egymást kiegészítő eredmények mutatják hogy lehetséges különböző módszerű és egyaránt eredményes belátásokhoz vezető esztétika, csak esztétika akarjon lenni, azaz, ha hallgatagon is, vállalja a sajátos értékvilág sugalló hatását és ahhoz igazodjék.

Természetes, ha részlehangsúlyaik a fejlődésben szerencsés egyensúlyra jutnak, az mindkét iránynak, de legfőképp magának az esztétikának javára válik.

Baránszky Jób László.

### Hozzászólások.

Az elhangzott előadáshoz a művészettörténész szemszögéből kívánék néhány pontban hozzászólni. Elsősorban is azt a kérdést vetném fel s ez valóban különösnek tűnhetik fel, hogy vajjon az esztétikának valóban ily mereven el kell-e választania vizsgálódásában a természeti és a művészi szép kérdéseit? Az esztétika valóban szorítkozhat-e csupán a művészi szép határozmányainak kifejtésére s a természeti szép vizsgálatában megegyedhetik-e csupán azoknak a negatívumoknak az emlegetésével, amelyekkel a természeti szép a művészi szép mögött marad?

Amennyiben a modern értékesztétika oly mértékben korlátozza magát a művészi szép területére, mint amennyire ez az előadásból kitetszik, akkor sajnálatosan megkerüli azt a sarkalatos nehézséget, amely az esztétikai kutatást már az indulás pillanatában kötötte s láthatóan húzódik végig az esztétika egész történeti fejlődésének során. A művészettörténelem éppen történeti tanulságok alapján idegenkedik az ilyen fajta elkülönítéstől. A művészet alkotásait időben és térben a természetnek a két legáltalánosabb elemében szemléli s bár látja, érzi és bizonyítja a művészi valóságnak a természeti valóságtól való különbségeit, óvakodik a művészi valóság szépségét sajátosabbnak, pozitívabbnak gondolni a természet szépségénél.

Nem is teheti, hiszen számtalan alkalommal kénytelen a művészi alkotást a természeti valósággal oly szoros egységben szemlélni, hogy valóban zavarba ejtené a feladat: meghatározni azt, vajjon a természet fokozza-e a műalkotás hatásformáját, vagy a természet létezésformája nyere fokozott jelentőséget a művészi alkotás jelenléte által. Gondoljunk csak a segestai völgy haligatag templomára, a paestumi tengerpartra, a versaillesi kerteket környező vadonra, végül Gellért-hegyünk Citadellájára, mely utóbbi kettő csak így együtt s csak együtt jogosult esztétikai megítélésre. A Citadella dísztelen, sivár s minden különösebb művészi alakítást nélkülöző tömege kizárólag a hegy alásimuló tömbje segítségével nyer hatásformát, viszont kétségtelen és számos kísérleti terv igazolta, hogy bármi más alakítás csak kárára szolgálna a természeti valóság szépségének.

Nem nagyon meggyőző az az érvelés, hogy a természeti táj élménye azért nem teljes esztétikai értékű, mert hangulataink szerint változik. Nem meggyőző azért, mert nem vagyunk-e így a műalkotásokkal szemben is? Műalkotások megítélése is állandóan függ hangulatunktól és diszpozíciónktól éppúgy, mint a természeti valóságé s ha a természettel szemben jogosnak látszik ennek az érvnek a kijátszása, akkor vajmi kevésbé jogosult a lélektani esztétika lebecsülése, amely végeredményben is nem tesz mást, mint hogy a szép vizsgálata helyett a szép hatásának kitett embert vizsgálja s az emberről szűrt tanulságokból reflektál magára a szépre. Ezt azonban következetesen teszi minden vonatkozásban.

Itt vetődik fel másik aggodalmam. Vajjon a modern értékesztékában valójában áttolódik-e a probléma súlya a „mi”-ről a „hogyan”-ra? Mert ebben a tekintetben ellentmondásokat vélek felfedezni az előadás gondolatmenetében. Nem szölok arról, hogy ez a „hogyan” kérdése rendkívül veszedelmes talaj s rendkívül szorosan látszik összefüggeni a l'art pour l'art már már mulandó elvével. Csupán arra akarok utalni, hogy az előadás további szakaszai nagy erővel s meggyőzően bizonyítják a műalkotás szuverénitását, sőt egyenesen nem emberi voltát. Magunk is úgy látjuk és valljuk, hogy a művészi alkotások világa külön, öntörvényű világ. Nemcsak a művész számára kötelező és egyedül kötelező a mű törvénye, hanem a szemlélőre is. Ha pedig ez így van, akkor minő szempontok vezetnék a „hogyan”-ra adandó feleleteket. Ebben az esetben éppen a „mi” fog döntő súllyal a latba esni. Művészet-e? csakis ez a kérdés! Leigáz-e a mű törvénye a maga komplex egységében, bontatlan valóságában? kötelez-e maga iránt vagy nem. A művészet, mint ezt az előadás is mondja, egyszeri valóság s nem folyamatok áramlata. Egyszeri „mi” tehát és nem soklehetőségű „hogyan”.

Különösnek tetszik előttünk és ugyancsak a l'art pour l'art függvényének, hogy az esztétikai érték annyira magabazárt legyen, hogy még határai sincsenek egyéb értékek felé. Ha ez így van, így volna, akkor hogyan zárhatna magába idegen (morális stb.) elemeket, melyek bármily állandóan helyezkedjenek is el az esztétikai érték kereteiben, mégis csak határt, sőt esetleg átmeneteket jelenthetnek.

Igy azután önként vetődik fel egy további kérdés. Vajjon igaz-e az, hogy csak a természeti valósággal szemben közelíthetünk erkölcsi gyakorlati stb. szempontokkal? Előttünk kétségtelennek látszik, hogy nem, hanem ugyanilyen szempontok jogosultak a művészi alkotással szemben is. Ami a gyakorlati szempontokat illeti, eég, ha nagy általánosságban az architektúrára utalunk. Mégis helyesebbnek látszik ellenvetésünket akként megfogalmazni, hogy amennyiben a műalkotás lehetővé teszi, valami módon megengedi ilyen szempontok felmerülését, már nem öntörvényű, már kívülmarad a műalkotások sajátos világán. Ha tehát a „mi” bármely vonatkozásban elégtelen, akkor mitsem segít a „hogyan”. Ha mi mint szemlélők a művészet valamely alkotása révén nem lendülünk át teljesen és fenntartás nélkül a művészet öntörvényű világába, hanem azzal szemben érvényre tudjuk juttatni a magunk biológiai, állami vagy vallási, tudományos vagy egyéb életünk elövetéseit, esetleg helyesétét vagy örömet, akkor az alkotás, tekintet nélkül a „hogyan”-ra, maga is a mi világunkban marad s a mi világunk törvényei és konvenciói vonatkoznak rá.

Triviális példával élve gondoljunk az ú. n. művészi pornográfiára. Bizonyos az, hogy a kísérleti lélektan eredményei nem juttatták előre az esztétikai ismereteket. Azonban zsákutcáról sem mernénk beszélni ezekkel az eredményekkel kapcsolatban. Hiszen Fechnerék nem is any-

nyira az esztétikai lényeket, a szépnek általános határozmányait kutaták, mint inkább annak az emberre való — ha szabad é/nem ezzel a kifejezéssel: materiális — hatását. Magam is résztvettem ilyen természetű kísérleteken s állíthatom, hogy ha nem is vezetnek egyenes eredményre, rendkívül hasznos szempontokat adnak és adtak is a sajátos esztétikai kutatásnak.

Hasonlóan más szempontok szerint bírálандók el a művészetelméletek is. Ezeknek sincs esztétikai célkitűzésük. Inkább a történeti megértetést célozzák s igaz, hogy gyakran torkollanak technikai fejtegetésekbe. Azonban merész állítás pl. Wölfflinről, hogy a forma mellett megfelelnek a kifejezés problémájáról. Ellenkezőleg nagyon is hajlamos arra, hogy a formai alakulást a kifejezés függvényének tekintse. („Italien und das deutsche Formgefühl.“ „Renaissance und Barock.“)

A stíluselméletek még inkább esztétikamentes szaki jellegű megnyilatkozások. Szinte minden esztétikai vonatkozás nélkül a történeti megértetést szolgálják. Számukra nem a művészi érték magas szférájában élő művek a fontosak, hanem az eredetet, keletkezést, fejlődést és elmúlást jellemző magyarázó példák esetleg művészileg jelentéktelen, de időrendet jelző emlékek a fontosak s majdnem mindenikük tartalmaz is kitűnő szempontokat formai és történeti vonatkozásban. Igazi hibájuk éppen ezért nem is az esztétikai kutatás keretében mérhető fel.

Fiedler esztétikai dolgozatai éppen ezért nem korjelzőek és eredményei nem lehetnek jelentékenyek, hiszen szinte teljes egészükben Hildebrandnak „Problem der Form“ c. művészetelméleti és Wölfflinnek stíluselméleti művein alapulnak. Fiedler jóformán nem tett mást, mint megkísérelt esztétikát csinálni abból, ami nem esztétika.

Már most, ami a művészeti alkotás lényegét illeti, sokban gondolkodásra késztet az előadás meghatározása. Azt mondja ugyanis, hogy a művészeti alkotás lényege, hogy a természeti észrehevés formahangulatát a hatásforma segítségével betöltéshez juttatja. Hozzáfűzi ehhez az anyag mozzanatát, amennyiben alakított téma és alakító forma közé beiktatja az anyagot. Az anyagalakításban kapcsolódik össze a létezés és a hatásforma.

Korántsem hisszük, hogy a lényeg ily egyszerűen megjelölhető volna. Sőt ez a meghatározás kísértetiesen idézi egyfelől a gondolattechnikai játékot, másfelől a kísérleti lélektan már elutasított módszereit, mikor mindehhez hozzáfűzi, hogy a néző viszont a műben átéli a teremő hangulatot.

A művészet lényegét illetően messze vezetne a vita. Hogy a néző mit él át, arra feleljen a lélektan. Azonban az anyagnak azt a középonti szerepét, melyet az előadás jelez, határozottan tagadjuk. Az anyag szükséges rossz. Ellene küzd majdnem minden művész. Ha néha néha alábbhagy a küzdelem, ez csak múltó kiegyezés. Nem lehet igaz, hogy az irodalom alkotásainál is a nyelvi megformáláson múlik minden. Nem-



csak a magyar, hanem a világirodalom számos örökéletű remekét kellene a művészet világából kivetnünk, ha ez így lenne. A művészi mondanivaló az anyag mögül sugárzik. Benne lélek közvetlenül beszél lélekhez.

*Kampis Antal.*

\*

Az esztétikai autonómiának, az értékstruktúra problémájának hangsúlyozására ma különösen nagy szükség van. Mert ha az esztétikának mint értéktudománynak a kiépítése azon mulik, hogy van-e valami egyértelmű és közös a legkülönbözőbb tér- és időbeli művészetekben, akkor ennek a kiépítésnek a lehetősége ma különösen sok akadályba ütközik. Legelőször tekintetbe kell vennünk, hogy a szakismeretek és szaktudományok óriási differenciálódásának korában élünk s ezért a hivatásos esztétikus számára is szinte megoldhatatlan feladat, hogy a művészetek minden ágában egyformán kimerítő ismeretei s ezzel együtt élményei legyenek. Mert itt az ideális követelmény az volna, hogy aki esztétikát ír, az ne csak a filozófiai alapvetés és minden művészet terén rendelkezze megfelelő tárgyi ismeretekkel, hanem hogy személyes élmények alapján döntsön a legjelentősebb képzőművészeti, zenei, költészeti, irodalmi alkotások értékéről. Azok, akik egyoldalúan csak tisztán theoretikus szempontok szerint akarják megoldani az esztétikai értékesség problémáját — s természetesen ezek a mai esztétikus-típusok —, azok sohasem juthatnak el egy átfogóbb értékmegalapozáshoz.

A művészeteket érték szempontjából épp azáltal hozhatjuk a legteljesebb közös nevezőre, ha az általuk felkeltett élményeket egymással kiegészítjük, egymásra vonatkoztatjuk. Mert mi az, ami minden művészi élményben közös, ami a hangzó és látható formákat egy értékskiban egyesíti? A szavakban kifejezhetetlen közvetlen lényegszemlélet. S csak az, aki ezt a lényegszemléletet önmagában sokoldalúan átéli, az találja meg az utat az egyes művészeteket összekötő szálak felfedezésére. Aki nek sokoldalú művészi élményei vannak, az tudja megérezni egy szobor vonalainak hajlékonyságában és részeinek arányaiban a zeneiséget, egy hatalmas kórusban vagy zenekarban a festői színpompát, vagy a szólamvezetésben a világosan megrajzolt plasztikát, egy költeményben a ritmust és melódiát, egy festményben vagy freskóban a térbeliség nagyszerű illúzióját vagy az összeolvadó színek lágy harmóniáját, tehát az igazi „művésziné” különféle eszközökkel kifejezett s hatásában mégis közös nevezőre hozható lényegét.

Mindebből következik, hogy egy minden művészetet összefogó érték-esztétika kiépítéséhez újabb újjászületés, újabb renaissance-kor kellene, ahol a művészi kultúra minden szellemi élet alapja s egyszemélyben egyesült a festő, szobrász, zenész költő, diplomata, tudós és feltaláló. Ilyen méretekkel ma nem mérhetünk s ezért mindenkor számításba kell vennünk a mai esztétikák egyoldalú élményhátterét, amellyel fontos tá-

maszpontokat veszítenek a minden művészetben közös vonások kiemelése s ezzel együtt az egyetemes értékelésre.

Még nehezebb a probléma, ha ezt a mai zeneesztétika szemszögéből tekintjük. Itt találjuk talán a legjellemzőbb példákat arra vonatkozóan, hogy az egyes művészetek elméletének önállósulásával együtt jár az absztrakt művészetek kora. Az az egyoldalúság, amely az általános esztétikában hátráltatja egy mélyrehatóbb értékstruktúra megalkotását, itt még szembeszökőbb. Mert amíg amott csak egy-egy művészeti ág esik ki a mélyrehatóbb szemléltetésből, a zeneesztétikusok zöme a filozófiai alapvetést teljesen megkerülve, egyszerűen nem esztétikát, hanem zeneelméletet írnak. Az empirikus szételemező és a naturalisztikus beleérző pszichológián már túl vannak, de viszont a legnagyobb egyoldalúsággal a műalkotásban csak a formát, a szerkezeti, technikai elemeket tartják fontosnak, így írásaik csak szakemberek által megközelíthetők.

Az értékesztétika kiépítésének egy másik nehézsége a már eleve bizonyos normákra való beállítottsága. Ugyanis az esztétikai értékelés ma még nagyon kidozgatlan s így az értékesztétikus minél inkább akarja a konkrét műalkotást normatív szempontoknak alávetni, annál inkább cserbehagyják a tudományosan kifejezhető normák s annál inkább kénytelen a saját ízlésére és esztétikai kultúrájára támaszkodni. Ezért olyan kétséges vállalkozás fajban és korban rejlő stílusokat érték szempontjából egymással szembeállítani. Eleve felállított normák alapján így pl. arra az eredményre juthatunk, hogy az olasz zene, mert elsősorban öröm, mámor és szórakozás, nem kíván töprengő elmélyülést, hanem melódikus szépségével, tiszta formáival a lélek könnyűségét szolgálja, esztétikai szempontból kevésbé értékes, mint mondjuk Wagner zenéje, amelynek élvezéséhez hosszabb előtanulmányok vezetnek. Így tűnik ki, hogy egyes stíluselemek, faji, világnézeti, történelmi stb. tényezők kiemelése hogyan hasznosíthatók az értékesztétika szemszögéből, hogy minél szélesebb körű és sokoldalúbb szemlélet és mérleelés alapján próbáljuk megoldani az esztétikai értékelés problémáját.

S ami az esztétikai értékelés autonómiáját illeti, nem szabad megfeledezni arról, hogy bármely értékelésben egész egyéniségünk, érzelmi és akarati reagálásunk, egész lelki-szellemi multunk belejátszik. Így a tiszta művészi értékeléshez nem tartozó elemeknek az úgynevezett „infectio”-nak egyensúlyozását is csak a sokoldalúan kiművelt, benső fegyelmében és eszményiségében biztosan ítélő szellem és kifinomodott lelki kultúra oldaláról várhatjuk. Ez minden esztétikai értékelés végső alapja.

*Prahács Margit.*

\*

Az előadó úr kiváló teoretikus ereje és lendülete, valamint a tárgyban való nagy jártassága feltétlenül dicsőretreméltó. Engem azonban, mint a va. órág hívét, főként mégis a következő három vonás ragadott meg. Inkább csak a „művészi” s nem az általános esztétikait vizsgálja,

további jellemvonása, hogy lenézi a játékot és tartózkodik a hédonizmustól. A művészen a fenomenológiai értékesztika által propagált két elvet: a létezésformát és hatásformát méltatja. Az esztétikum körét megszükitve keresi az autonómia, a speciális „esztétikai“ elvét. Félő tehát, hogy nem találja. Mert vannak olyan esztétikai jelenségek, amelyekben a létforma és hatásforma dualizmusára alkalom nem nyílik. Például: a kígyózó görbevonalat szemünk mozgása élvezettel követi. Mi köze ennek a fenomenológiai dualizmushoz? Nagyobb baj azonban, hogy az ilyen hédonisztikus ízű esztétikum úgyszólván csak hajszalnyira különbözik az olyantól, melyben a dualizmus viszont némikép már felfedezhető. Ilyen magasabbrendű példával állunk szemben a kanyargó hegyi-ösény esetében, amelyik nemcsak öncélú szemmozgást igényel, hanem kanyarútaival mintegy az imbolyogva felfelé haladó ember útját is *kifejezi*.<sup>1</sup> Itt esetleg már beszélhetünk hatásformáról. Nézetem szerint azonban nincs jogunk határvonalat húzni a kétféle jelenség között. Mindketten „esztétikai“ tárgyak. Ha pedig így van, akkor a fenomenológia dualizmus-elve szűk, hiszen az alacsonyabbrendű esztétikumot nem fedi, ennél fogva speciális törvénynek sem tekinthető.

Mindig éreztem, hogy az esztétikum valahogyan szükségkép jelentkezik bennünk. Ha az Ember természete és ismerőmechanizmusa nem olyan volna, mint amilyen, akkor ez az esztétikum sem létezne. Tudjuk továbbá, hogy a művészet a legfelelősebb dolgokkal foglalkozik. De bármennyire is úgy tűnik, — nem pótlék, nem ajándék, hanem szükségkép való. Szükségképi és mégis felesleges! Hogyan lehetséges ez? Válaszadás előtt még egy megjegyzést teszünk. Említettem, az e'ádó úr idegenkedik attól, hogy a művészetet játéknak tekintse. Itt részben igaza van. A művészet nem játék. De nagyon fontos, hogy a játék valamennyire emlékeztet a művészetre. „Minden igazán emberiben van valami játékos“ — mondotta egyszer valaki. A tétel megfordítva mélyebb és igazabb. Minden igazán emberiben van valami öncélú, önmagának való, — épp ezért jött létre az Emberben szükségkép az önmagának való játék és esztétikum, ezek az öncélú aktusok és önmagukért való jelentések, szimbolumok, amelyek — szigorúan véve — feleslegesek. Most már értjük, miként lehet valami szükségképi és fölös egyszersmind. Mert az emberi ismeret bizonyos — mégpedig alapvető — produktumait: a jelentéseket sajátos önmaguknak valóság, a realitástól való némi függetlenség, végső fokon tehát feleslegessé jellemzi. Csakhogy ez az alapvető tendencia szükségkép folytatódik, fejlődik tovább és szükségkép hozza létre a játék és esztétikum öncélú aktusait, jelentéseit, feleslegességeit.

E'sődleges, kritikátlan ismereteink végső adataiban: a jelentésben

<sup>1</sup> A példát Mitrovics Gyula: A műalkotás szemlélete c. munkája nyomán említtük.

legtöbbször van valami antropomorf, illúziós. Ezek a kategóriák nem teljesen azonosak a dolgokkal, hanem kissé önmaguknak valók.

Gondoljunk a tiszta logika körében nagy szerepet játszó „Wahrheit an sich“-re, ami *csak* fogalom, a fenomenológia an sich tiszta fogalmaira, a szubsztancia konceptusra és egyéb mellékhatásaira: a mindrendű és rangú hiposztázisokra, amilyen például a „szerencse“ is. Nézzük az an sich „rossz“ lehetetlen fogalmát a kizárólagosan és magáért a rontásért élő és ugyanakkor nem létező Sántát, amely önmagának való és felesleges, hiszen a rontásért magáért való ideális lángolásában eltér a valóságos, mindennapi „rossz“ természetrajzától egyúttal klasszikusan emberi illúzió. Goethe és Madách alkotásai pedig megmutatják: mennyire esztétikai.

Az alacsonyabbrendű esztétikum és játék öncélúságaiban, valamint magasabb művészetének szimbólumaiban tehát az Ember ősi, „an sich“ jelentéseinek betetőzését éri el, miközben találkozik az őssel, ráismer. Innen az esztétikai gyönyör, a maga-megtalálás nagy élménye, öröme. Ezért oly fontos és végzetes olykor a művész számára egy-egy alkotásának teljessége, belső sikere.

A fentiekben vázolt „an sich“-karakter egyaránt magyarázza a műalkotást mint zárt, önmagának való szimbolumot és az alacsonyabbrendű esztétikum, vagy játék öncélú cselekvéseit. Ez az ismeretelméleti eredetű an sich-jelleg mindazonáltal speciálisan esztétikai is lehet, mert elhagyva és túlszárnyalva az ismeretelméleti réteget, az esztétikumban immár teljes valóságában fejlett ki. Amellett eléggé tágas fogalom ehhez, hogy benne helyet kapjanak mindazon vonások, melyeket eddig szűkkörűen vagy egyoldalúan speciális „esztétikai“-nak jelöltek meg. Sőt ebben a keretben helyet kaphat az előadó úr által említett *Maritain* maga is, aki — jóllehet nincs tudatában — nem is akarhat mást kifejezni, mint az esztétikum a jelentés önmagának való természetét, midőn arról beszél, hogy alkotásában a művész egy „abszolút világgal“ kerül viszonylatba.

*bárd Schroeder Attila.*

\*

A hozzászólók személyének szakmai alapon való kiválasztása önkéntelenül azt a gondolatot ébreszthette az emberben, hogy az előadás rendezősége a vitát nem annyira a filozófiai esztétika, a metafizika, vagy egzisztenciálfilozófia művelőinek részéről várja, mint inkább a szaktudományok, az egyes művészetek elméleti képviselőinek, a művészettörténetnek, a zene-történetnek és a színháztudománynak az oldaláról.

Természetesnek keli venniünk, hogy differenciálódott tudományos életünkben minden tudomány autonómiára törekszik. Az esztétikát illetően — mint azt az előadó egyik tanulmányában kifejtette — nem az esztétika különállásáról van szó, hanem a művészi értékélmény öntörvényűségéről és ennek sajátos struktúrájáról, szerkezetéről. Vagyis még

lehet-e elméletileg alapozni és közelíteni azt, amit a művészi értékélményben megélünk?

Ugyanakkor természetesnek kellene tartanunk, hogy az egyes művészetelméletek is hasonló autonómiára törekedjenek, vagyis sajátos beállítódás alapján bizonyos festői, zenei, vagy színházi értékélmény fenomenológia vizsgálatát tűzzék ki célul, — vagy pedig, feladva különállásukat és a tér, anyag, idő és technikai mozzanatok határoltóságából kiépve beleolvadjanak a filozófiai esztétikába, s ott a minden művészetben közös értékstruktúrát kutassák.

A két állásfoglalás közül azonban egyik sem történt meg. Az egyes művészettudományok megmaradtak a maguk zártságában anélkül, hogy különösképen törekedtek volna autonóm értékviláguk kiemelésére, de ugyanakkor vajmi kevés vágyat mutattak arra, hogy dogmatikus különállásukat feladják és beleszédüljenek a filozófiai esztétika feljük tárt, sovány karjaiba.

Ezért jogosnak látszik az előadónak az a vádja, hogy a művészetelméletek művészetágankint művészettechnikai kérdések labirintusában vesznek el, s különösen egyes úgynevezett bemutató, tolmácsoló művészeteknél, mint amilyen a színház és méginkább a film, mutatkozik legjellemzőbben az értékstruktúra hiányából kifolyóan a technikai kérdések túlburjánzása.

Nem véletlen, hogy a vád elsősorban a két legfiatalabb tudomány, a filmesztétika és a színháztudomány ellen irányul. Mindkét tudomány alig húszéves, még csak most van kialakulóban és művészettechnikai problémáit is csak tapogatózva meri megközelíteni. Egy tudományág kialakulásában ugyanolyan gátlások lépnek fel, mint az egyén fejlődésében. Amíg a járást el nem sajátította, nem végezhet bonyolult tornagyakorlatokat. A színháztudomány és a filmesztétika egyelőre a tárgyismeretnél tart és bátortalanul fogódzik az empirikus tényekbe.

A színháztudomány — bármilyen különösen hangzik is —, a világháború utáni színpadi szecesszió kísérleteiből született meg. Ezek a színpadi vajúdasok, akaratuk ellenére, nem művészi, hanem tudományos eredményeket hoztak. Az ismeretelméleti színjáték, a színpadnak drámai problémává avatása, a pirandellizmus, az expresszionista és futurista próbálkozások műalkotások helyett színházelméleti és művészettechnikai konklúziókhoz vezettek. Az egész kor drámaírói, rendezői és színészi mozgalmak egy művészetnek az önmegismerésre irányuló, tudományos, esztétikai törekvéseit vetítik elénk. A szecesszió tisztavirágéletű alkotásai sok tekintetben tisztázták az író és a színész viszonyát, a díszlet és a világítás szerepét, a ruhák és a kellékek fontosságát és élesen világítottak rá a közönség és a színpad viszonyára.

A színjáték szerkezetének megvilágosodása rendkívül termékenynek bizonyult tudományos szempontból. A szecesszió teoretikus eredményei ugyanis megoldottak bizonyos módszertani nehézségeket, amelyek a ku-

atatókat addig megakadályozták az anyag áttekintésében, a tárgyszemléletben és a rendszerezésben. Azok a vizsgálódó pillantások, amelyeket addig az egyes kutatók csak más tudományágak szigeteiről — mint az irodalomtörténet, művelődéstörténet, általános esztétika — mertek a színpad felé vetni, egyszerre önelvű szemléletté tágultak és legalább technikai kutatásaikban módszeresebb alapokat nyertek.

Mai állapotában a színháztudomány ott tart, hogy a színjátékot, ezt a rendkívüli szövevényes művészi jelenséget, mint különböző alkotótényezők szintetikus egységét szemléli, ezen végzi művészettechnikai vizsgálatait és a színházi élmény lélektani elemzésével kísérletezik.

Értékelmélettel megalapozott színháztudomány, filozófiailag rendszerezett színházesztétika csak akkor képzelhető el, ha bizonyos technikai, művészetelméleti és lélektani kérdések már tisztázódtak, mert ezek jelentik az anyag ismeretét. A tárgyismeret időbeli prioritása elengedhetetlen feltétele az esztétikai vizsgálódásnak, még akkor is, ha a művészetelméletben és művészettechnikában elismerjük az értéktan ismereti aprioritását.

Az előadó az esztétika helyét és feladatkörét egyrészt a művészet-filozófia, metafizika és egzisztenciálfilozófia, — másrészt a művészetelmélet és művészettechnika között állapította meg, s célját a szép filozófiájának és a művészettechnikának egybeolvasztásában látja. Megtalálni vélte az elentéteket kibékítő esztétikai tárgyiasság fogalmát Odebrecht esztétikájában, amelynek nálunk hű és hivatott tolmácsolója. Kérdés azonban, hogy ebben az esetben is, nem olvad-e bele az esztétika valami általános értéktanba, annál inkább, mert más értéktérületekkel szemben nem akar határt vonni, hanem éppen azt hirdeti, hogy az érték egészen sajátlagos, magába zárt, s egyéb értékek felé nicsenek határai. Így az esztétikából teoretikus jellegű értéktan, tiszta filozófiai diszciplína válik, s éppen az a szintézis nem sikerül, amelyre törekedett.

Tudományelméletileg talán elképzelhető, hogy az „Ästhetik von oben“, vagyis a filozófiai esztétika és az „Ästhetik von unten“, vagyis a művészetelmélet és a művészettechnika, nagy, kibékítő ölekezésben találkoznak és hatalmas szintézisben olvadnak össze, — tény azonban az, hogy ez a szintézis a történelem folyamán sohasem sikerült. Még a nagy rendszerek alkotói is, vagy nem jutottak sohasem a művészet közvetlen közelébe, — vagy pedig, mint például Aristoteles, ha érkeztek is az élő műalkotások határához, abban a pillanatban művészettechnikát műveltek, s még teljesen kialakult rendszerükbe sem tudták szervelesen beilleszteni a művészetek gyakorlati kérdéseit.

De még ha elképzelhető is elméletileg egy ilyen átfogó, szintetizáló tudomány, s a megoldásnak nem volnának módszertani nehézségei, — megvalósulása elé akkor is emberi akadályok tornyosulnak. Hol van olyan filozófus vagy esztéta, aki a filozófiai diszciplínakon, metafizikán, ismeretelméleten és értéktanon túl az összes művészetek elméleti és tech-

nikai kérdéseiben egyaránt jártas, és filozófiai dedukcióit és redukcioit oly biztosan vezeti, hogy sohasem kerülhet ellentmondásba induktív empirikus eredményeivel? Hiszen a logikailag amúgy is nehezen hozzáférhető értékmény tartalmából kielemezhetetlenek és kiküszöbölhetetlenek a művészettechnikai mozzanatok, sőt nyugodtan mondhatjuk, hogy azoknak értékmeghatározó és értékialakító szerepük van.

Ami a másik oldal, a művészetelmélet és a művészettechnika művelőinek álláspontját illeti, — itt is meg kell értenünk eljárásuk okait. Természetesnek érzem, hogy a művészettörténészek, zenetörténészek, vagy színházesztétikusok, — akik a művészetek földközelségében élnek —, nehezen mondanak le a műalkotások közvetlen tapintásáról, az élő anyag meleg kisugárzásáról, és még abban az esetben is húzódoznak a filozófiai esztétika absztrakcióitól, ha erre képzettségük és képességeik megvannak. Szívesebben foglalkoznak művészettechnikai részletkérdésekkel, még annak az árán is, hogy nem tisztázzák magukban teoretikusan az értéktani alapokat, bármennyire kíváncsiak volna is ez a teljes tudatosságához.

A technikai és művészetelméleti kérdések „túlburjánzása“ tehát egyáltalán nem az értékstruktúra hiányából fakad, mint azt az előadó állította, hanem egyrészt a művészi alkotások közvetlen szemléletéből, másrészt az egyes művészetek gyakorlati és pedagógiai szükségleteiből. A művészetelmélet vizsgálódási területe sokkal közelebb fekszik a műalkotások világához, mint a filozófiai esztétikáé és így nem vonhatja ki magát bizonyos gyakorlati problémák megoldása alól. Egyébként pedig a kutató szinte kezében érzi az alkotások élő testét, s ezt a közvetlen kapcsolatot még akkor sem cseréli fel a filozófiai esztétika szárazabb és elvontabb spekulációival, ha ezáltal vizsgálatai értékelméletileg megalapozottabbak, tudatosabbak, kevésbé egyoldalúak és módszertanilag tisztázottabbak lesznek. Lehet, hogy ez az álláspont tudományelméletileg kifogásolható, de tudománylélektanilag érthető és elfogadható.

Különböen sem akar a művészetelmélet és művészettechnika az esztétika helyébe lépni, mint ahogy nem jelenti az értékstruktúra tagadását sem. Minden művészi szaktudomány, művészettörténet, zeneelmélet, vagy színháztudomány, tudatosan vagy tudattalanul előfeltételez bizonyos értékrendszert. Nem is lényeges, hogy értéktanát teoretikusan kifejtsse, hiszen a legkisebb művészi tény elemzésében is benne van egy egész esztétikai világkép, mint ahogy egy jól elmondott színészi mondatban benne van az egész dráma minden értelmi és hangulati relációja.

Végül az előadónak arra az állítására, hogy a művészetelméletek önállósulása és a művészettechnikai kérdések egyoldalú tanulmányozása szükségképen együttjár absztrakt művészetek felbukkanásával, csak a XVII. század gazdag francia dramaturgiai irodalmára kell utalnunk, amely módszertani tisztázatlanságából és nyilván értéktani hiányaiból folyó gátlátatlansággal igen erősen befolyásolta a művészi gyakorlatot,

de mégis a legtisztább és leggazdagabb drámai korszakot nyitotta meg és kísérte végig az európai színpadon: Corneille, Racine és Molière korát.

*Staud Géza.*

Az előadó úr igen szakszerű és mélyenszántó bevezetésében feltárta a modern esztétika legjelentősebb kérdéseit és válaszadási kísérleteit, és azután maga törekedett az idő rövidségéhez képest elég alapos és részletes esztétikai elméletet adni. Ezzel azonban elcsábította a filozofálás terére mindig könnyen és szívesen rátérő, mert bölcséletileg érdekelt közönségét: a hozzászólók, akár műteoretikusok, akár filozófusok voltak, igen érdekes hozzászólásaikban már inkább az esztétika elméleti problémáiról szálltak vele vitába, semmint az esztétika modern alakulásának történelmi bemutatásáról és megítéléséről. Így bizony némileg eltértünk a kitűzött tárgytól: befejező áttekintésemben egy-két felvetett, alapvető fontosságú kérdésre való rövid reflexió után néhány összefoglaló mondatban vissza szeretném kanyarítani a vitát a kitűzött tárgyhöz.

Bizonyos, hogy az esztétika jó kialakításának igen nagyok a nehézségei. Ki csinálhatja meg? Lényegileg csakis a filozófus: hiszen az esztétika alapvető és legegyetemesebb része mégis csak és szorosan véve filozófia: hogy azonban a tökéletes esztétikus-filozófusnak mi mindent kellene tudnia, talán némi szorongással hallottuk; legalább is mindenféle művészetben jártasnak, sőt szakértőnek kellene lennie. Hát ez bizony igen előnyös: de a követelmény szigorú felállítói mégis kissé túloztak. Mert az esztétikum teljes köre jóval tágabb, mint ahogy sejtették: korántsem csak a „fémjelzett“ művészetre, hanem az egész emberi életben mindenfelé megnyilatkozó művészi vonásokra, sőt, mint Kampis Antal helyesen jegyezte meg, a természet műjellegére is kiterjed. Mivel pedig az esztétikum alapsajátságai ezen az egész területen meg kell, hogy találhatók legyenek, nyilvánvaló, hogy felderítésükhöz nem feltétlenül szükséges a mindenoldalú művészeti szaktudás; sőt, ez talán az egyik szempontból ugyanannyit ront, mint amennyit a másiktól használ: az esztétikai szemléletet kétségtelenül igen gazdagítja és el is mélyítheti, de az alapvető esztétikai tárgytól a speciális műelméleti irányában meg is szűkítheti. Az ilyen alapvető esztétikai tárgy azonban nagyon is üres és vérszegény, kevesetmondó, hallom — és bizonyos értelemben hallottuk is! — az ellenvetést. Az ilyen ellenvetés azonban a tárgy fölreismeréséből fakad: mert a természetszerűen „üresebb“ bölcséleti jellegű alaphatározmányok azért korántsem mondanak keveset, hanem éppen aránylag üres egyetemességükben egy egész életkörnek, a mi esetünkben a művészeknek, biztosan hordozó alapvonásai. Az alapvonások ugyan nem tartalmazzák a speciális műhatározmányokat, és ezek nem is vezethetők le valamiféle apriori úton az esztétikai



alapokból: de ezek az alapok éppen egyetemesen meghatározó előfeltevései mindentíle speciális műhatározmánynak, és jelenlétük vagy hiányuk annak művészi jellegét és értékét döntő módon meghatározza; hasonló a viszony például a metafizika és a szakvalóság tudományok, a bölceleti etika és a speciális morálisok, az egyetemes ismeretelmélet és az egyes tudományok speciális ismeretelméletei között is. Erre a bölceletileg jól megalapozott, vagyis értékelméletileg megragadott és metafizikailag igazolt filozófiai esztétikára azután már jól ráépíthetők a speciális műelméleti belátások és tanítások, amelyeknek körébe tartozott már a bevezető előadás néhány megállapítása és, teljes tudatossággal, a hozzászólások tartalmának jórésze. És miért ne tudnának mindezek, mennél jobban megközelítik tárgyi igazságukat, nagy harmóniában találkozni és a bölceleti és speciális tételeket tartalmazó, részletesen kidolgozott esztétikában egyesülni?

Erre a találkozásra a modern esztétika is reményt nyújt, bár egy kétségtelen hátránya van, amely különben a filozófia egész történetén keresztül érvényesül az esztétikában: hogy éppen ez némileg elhanyagolt mostohagyermek a nagy filozófusoknak. Hiszen a klasszikus bölcselők között is csak Platon, Aristoteles, Plotinos, Kant, Schelling és Hegel bölceletében találunk aránylag jelentős esztétikai tanításokat; ezek mellett az angol pszichológus-esztétikusok, valamint művészek és műbírálok tanításai fejlesztették az esztétikát. A modern esztétikában sem más a helyzet: mind fenomenológiai és értékelméleti, mind egzisztenciálfilozófiai oldalról nem a legnagyobb nevű gondolkodók, hanem inkább csak iskolájuk egyes — bár tehetséges — tagjai foglalkoznak részletesebben az esztétikával és terjesztik ki a tőlük képviselt bölceleti irány szempontjait az esztétikai tárgykörre, valamint művészek, műtörténészek és műbírálok építgetik azt tovább. Ilyen értelemben a már régebben kialakult és bizonyos kétségtelen eredményekre is jutó pozitivistá, fejlődéstani, valamint lélektani esztétika mellett korunkban találkozunk a fenomenológiai-leíró és -lényegelő, az értékelméleti, a metafizikai esztétika érdekes és jelentős, az előadó úrtól nagyobbára meg is említett tanításaival. Ha mindezeknek a tárgyilag nagyobb nehézség nélkül összehágható szempontjai egyesülnek és mély és gazdag műelméleti és művészettechnikai szemlélettel is kiegészülnek, bölceletileg alapos és tartalmilag eleven, sokoldalú és mégis harmónikus esztétika kibontakozására számíthatunk.

*Báró Brandenstein Béla.*

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

ARISTOTELES: *Nikomachosi Ethika*. Fordította és magyarázta Szabó Miklós I–II. k. Budapest, Parthenon. XX., 273, 266 l.

A görög világnézet örök értékeinek megismertetése szempontjából nagyjelentőségű esemény Aristoteles e jellegzetes, s amellet életteljes művének ilyen kitűnő, élvezetes fordításban és minden homályt eloszlató magyarázatok kíséretében való kiadása.

A bevezetés talá.óan mutat rá Aristoteles jelentőségére: „szélesen kitarja a kapukat, melyeken keresztül a görög szellem a világ népei közé kiáradhat. Ő már ...abba a világba tartozónak érzi magát, amely a nemzet keretein túlnőtt, s amelyben polgárjogot csak a gondolat és az igazság tisztelete adhat.“ A lényegot felölelő életrajz és műveinek jellemzése és áttekintése után a Nikomachosi Ethika gondolatmenetének világos és alapos előadása következik. A legfőbb jó a boldogság; ez pedig az ember oly tevékenységében található meg, mely az ő különleges mivoltának legjobban megfelel: ez az *észnek* a tevékenysége. Az igazi boldogság tehát az *elmelkedés* (theória, szemlélődésnek is mondhatnók). De csupán erre alapozni a boldogságot emberfeletti követelmény volna: van más tere is az emberi boldogságnak: az erény gyakorlása. De szükségesek még a boldogsághoz a külső javak (egészség, bizonyosfokú anyagi jólét stb.) is. Az erény pedig oly megszi.árdult lelki alkat, mely akaratunkat, s cselekvésünket helyes irányba vezeti. Szokás és gyakorlás vezetnek hozzá. S hogy mi a helyes elhatározás, errenézve a szemlélődő, elméleti észről különböző okosság (phronésis) igazít el. S a helyes az, ha az ember a túlzás (pl. vakmerőség) és hiányosság (pl. gyávaság) között eltalálja a „közép“-et (pl. a bátorságot). S itt fordítónk kitűnően megszerkesztett ábrákkal szemléleteti egészen görög és aristotelesi geometriai szellemen azt, hogyan kell közelebbről az erények e közép-voltát értelmeznünk, s mi a különbség a számtani értelemben vett és a magunkhoz mért közép között. Az igazságosság is „közép“ az adást és elfogadást illetőleg. S közös javak kiosztása esetén a javakból mindenkinek értékével arányosan, tehát geometriai arány szerint kell részesülnie. (Vagyis: ahányszor különb valaki, annyszor többet kell kapnia.) Itt érdemes volna megemlíteni, hogy ez a geometriai etika Platontól ered: a Nomoi-ban (VI. 757B) olvassuk, hogy kétféle egyenlőség van: egyik a mérték-, súly- és szám-szerű (mechanikus, szó szerinti), ez sorsolás útján tölti be a tisztaségeket, hisz minden polgár egyenlő. A helyes egyenlőség ellenben a különb embernek többet, a jelentéktelenebbnek kevesebbet ad, s így *arányosan* jár el mindenkivel szemben: s ez az állami életben az igazságosság: az embereknek, akik *nem* egyenlők, a természetüknek és képességüknek megfelelőt adni minden egyes esetben.

Minthogy az erény általában a gyönyörökkel szembem való magatartástól függ, Aristoteles a gyönyör lényegét is megvizsgálja. Szerinte a gyönyör minden cselekvésünk természetes kísérője, sőt csak a gyönyörrel válik teljessé minden cselekvésünk, mert ebben látjuk annak eredményét. Azt azonban nem mondanók, hogy Platon „a gyönyört *egészen* elutasítja a keresendő javak sorából“. A Philébos tárgya épp az, hogy sem a gyönyör, sem a belátás magában nem a jó, hanem a jót a kettő vegyületében kell keresni. S míg a zabolátlan gyönyörök akadályai az ész tevékenységének, addig „a valódi és tiszta gyönyörök bensőleg *rokonai* (oikeiai) a belátásnak és észnek, s ezekhez számítandók az egészséggel és józan mérséklettel járó gyönyörök, valamint mindazok, melyek valamennyi *erénynek*, mint istennek, kísérői gyanánt véle (az erénnyel) mindenütt együttjárnak: ezeket kell a belátással vegyíteni“; (Philébos 63D—E, szabad fordításban). S ahol a tiszta és igaz gyönyöröket sorolja fel Platon (Phil. 51. B—52.), felsorolása (a szép színek, hangok, illatok, továbbá a tudományok okozta gyönyörök) meglepően egyezik Aristoteles megállapításaival (X. könyv, 1173 b 15—19): „Nem érzünk ... fájdalmat ... a tanulmányokkal járó gyönyöröknél, valamint azoknál ... sem, amelyek a szaglás által keletkeznek; ugyanígy sokszor a hallás, látás ... esetében sem.“ A tudományos szemlélődéssel, az erényes cselekvéssel, az esztétikai élvezettel együttjáró gyönyöröket tehát mindkét filozófus egyaránt értékeli.

A boldogság legmagasabbrendű formáját Aristoteles az *elmélkedő* életben látja, *másodsorban* pedig az *erényes tevékenységben*. Erre azonban nevelődni kell, s ez állami feladat. Így kapcsolódik az etika a politikába.

Ami a fordítást illeti, azt hisszük, fordítónk eltalálta annak mintaszerű módját. Abszolúte hű, pontos, az értelem minden árnyalatát igyekszik visszaadni, evégből Aristoteles tömör, sokszor szűkszavú előadásmódját felbontja, a rövidségükben talányos kifejezéseket olyan kiegészítésekkel adja vissza, hogy a gondolatmenet világos lesz. Nem törekszik szószerinti hűsége, de a gondolat tolmácsolásában a lehető leggondosabb. Így élvezetes, könnyen olvasható stílusban szólaltatja meg magyarul Aristotelest; aki a görög szöveggel párhuzamosan olvassa, az előtt a tömör görög szöveg egyszerre világossá lesz.

Külön élvezet és tanulság jegyzeteit olvasni. Görög filozófust nem is lehet jegyzetek nélkül a mai emberhez közelebb hozni. S fordítónk páratlan lelkiismeretességgel és alapos tudással vezeti a görög fogalmak világába az olvasót. A techné, a „proteron és hysteron“ magyarázata — hogy a sokból néhány példát ragadjunk ki — mind a szakember, mind az érdeklődő olvasó számára becses összefoglalása a mögöttük rejlő jelentésgazdagságnak, illetőleg a probléma lényegének. Fordításában is nagy gonddal, mindig a helyhez illően fordítja a jelentésgazdagságukban szinte kimeríthetetlen ilyen görög szavakat, mint areté, logos.

Fordításához, valamint a jegyzetekhez mindössze az alábbi megjegyzéseket óhajtjuk megtenni. 21. l. 1. jegyzet: a pythagoreus ellentét-táblán az utolsó ellentétpár (tetragónon—heteromékes)<sup>1</sup> helyes fordítása: „*négyszet és téglalap*“. A négyzetszámok u. i. páratlan számok összeadásából keletkeznek, pl.  $9 = 1 + 3 + 5$ , — ezért kerül a négyzet a páratlannal egy sorba. A téglányszámok (pl.  $6 = 3 \times 2$ , oly téglalapot szimbolizál, melynek egyik oldala 3, a másik 2 egységnyi) — pedig *páros* számok összeadásából származnak, pl.  $6 = 2 + 4$ . (Az egész kérdést bővebben l. Athenaeum, 1941. márc. I. f. 76—78. l.)

70. l. (1105 a 7—8 ford.): „Végül hozzátehetjük, hogy a gyönyörrel — mint Hérakleitos mondja — sokkal nehezebb hadakozni, mint a haraggal.“ A helyes fordítás ez volna: „Továbbá még nehezebb a gyönyörrel megküzdeni, mint a haraggal — ahogyan Hérakleitos állítja“, vagy szabadabban, de világosabban: „Még nehezebb a gyönyörrel megküzdeni, mint a Hérakleitos által említett haraggal.“ Hiszen, mint a jegyzet is helyesen idézi, Hérakleitos azt mondotta, hogy a *haraggal* nehéz szembeszállni.

100. l. 1110 a 14—17. fordítása: (Arról van szó, hogy valaki a viharban a hajórákományt kiszórja a maga és mások megmentése érdekében; mikor ilyen tettet hajtunk végre, szabadon határozunk — helyesebben: választunk —; s a cselekvés végcélja az adott pillanatra, az alkalomra értendő.) „Tehát akár szabad akarati, akár akaratunkon kívüli tettről van szó, ez mindig arra az időpontra vonatkozik, mikor valaki cselekszik; már pedig az ember *mindig* szabad akaratból cselekszik: a testrészek mozgatasának kiinduló pontja az ily cselekvések alkalmával mindig az illetőben önmagában van.“ A mondat második felének helyes fordítása ez volna: „márpedig *az ilyen ember* (aki pl. a hajórákományt kidobja) szántszándékkal cselekszik, hiszen („gar“) a testrészek mozgatasának kiinduló pontja *az ily cselekvések alkalmával* az illetőben önmagában van“. *Nem mindig* cselekszik az ember szántszándékkal. Éppen azt akarja bizonyítani A., hogy az ilyen kényszerhelyzetben lévő ember *mégis* szántszándékkal cselekszik, s azt hozza fel bizonyítékul, hogy saját jószántából mozgatja ilyenkor tagjait. (S a görög szövegben sincs a kifogásolt helyen a „mindig“.) S pár sorral lejjebb: „(az ily kényszerhelyzetben elkövetett tettek) általánosságban véve akaratunkon kívülieknek is vehetők, mert hiszen soha senki sem határoz el magától ilyesmit“, hívebb fordítás lenne: „mert senkise *választana* (ἐλοιτο ἄν) semmi ilyesféle dolgot önmagáért“ (magáért a dologért: καθ'αυτὸ), hanem csakis a velejáró előny (menekülés) kedvéért.

115. l. I/f. Az összemérhetetlenség magyarázata nem teljes: összemérhetetlen két mennyiség, pl. két vonal akkor, ha *semmiféle közös osz-*

<sup>1</sup> Szószerint: különböző hosszúságú, oldalú.

tójuk (közös mértékük) nincs, tehát az egyiknek a mértékegységeivel kifejezve a másik: irracionális mennyiség.

226—227. l. Kimaradt a „οὐδέ εὐρέναιον“ fordítása.

Természetesen ezek csak — egy ilyen nagy munkánál a legnagyobb gond és tudás mellett is — elkerülhetetlen apróságok.

S végezetül egy pár szó Aristotelesnek nagy elődeihez való viszonyáról. Aristotelesnél egy, hol rejtett, hol nyílt polémia tűnik elő, mely Sokrates és Platon ellen irányul, s végelemzésben egyéni különbségből és a kor különbözőségéből fakad. Ethikája II. könyvében (1105 b 2—3.) mondja A.: „az erények szempontjából a tudás édes-keveset, vagy egyáltalán nem számít“. Ezt azért véli így, mert nála szétvált a szemlélődő ész és a gyakorlati okosság. S az előbbi isteni előkelőségű, s a cselekvés világától távoli lett. Végtelenül jellemző erre Ethikája X. k.-ben annak fejtegetése, hogy *mindennemű cselekvés: az igazságos, a bátor, a mértékletes mind-mind: kicsinyes és méltatlan az istenekhez! Egyetlen tevékenység van, ami méltó hozzájuk: a theória, a szemlélődés!* Épp ezért, hiszen az emberi boldogság csak az isteni lét mása lehet, az emberi boldogság sem egyéb, mint szemlélődés. (1178 b 10—32.)

Mennyivel életteljesebb Sokrates és Platon! Náluk igenis: *minden erény: tudás*, mert *tudás (meggyőződés) és élet, tett között nincs törés*, szakadék: a tett a meggyőződés töretlen, szinte azt mondhatnók: reflexszerű nyilvánulása. Ezért kellett természetesen, gesztusok és páthosz nélkül Sokratesnek meghalnia, mikor a Törvények úgy kívánták. S ő volt az igazi eudaimon, ki saját lelke démonával, és ezzel összefüggő sors-démonával harmóniában halt meg, s utolsó szavában is arra figyelmeztetett, hogy Asklépiosnak, a nagy Gyógyítónak hála-áldozattal tartozunk: harmóniában maradt az isteni kozmoszsal is. S ugyanez a szét nem tagolt, „egészséges“ lélek a platóni is: a nous és phronésis között nincs éles különbség, mint Aristotelesnél; a bölcsesség csak *egyik* az erények között, s a legátfogóbb erény az *igazságosság*, mely abban áll, hogy a lélekben minden a maga helyén van, és megteszi a magáét. És ugyanez az igazságosság, rend és arányosság tartja össze a kozmoszt is: hiszen ugyanaz a geometriai arányosság, melyet az állam életében kívánunk, uralkodik a csillagok világában, a hangok harmóniájában, a testek felépítésében is. Mennyivel közelebb van itt theória és élet: a kozmosz harmóniájából olvassuk le az emberi társadalom erkölcsi törvényeit és a tudomány által meglátott idea vonz, hogy ősrizinte alakítsuk az életet. S a Jó is, mely ellen annyit polemizál Aristoteles, mennyire élő valóság a platóni szellemi világban! Aristoteles szörszálhasogató érvekkel hadakozik a Jó, mint a legégyetemesebb idea, minden lét és érték ősforrása ellen. (Itt I. k. 1096 a 11—1906 b 35.)

Pedig Lét nem volna lehetséges, ha nem volna egy ős-harmonia, arányosság, szépség, igazság — s ezek a Jó megfogható arculatai — (v. ö. Philébos 65.); minden lét csak annyiban: van, amennyiben ezekhez

közeledik; mennél távolabb jut tőlük, annál inkább közeledik a Nemlét-hez. S az erkölcsi jó az egyetemes jónak, harmoniának csak különleges esete. Itt valóban élményekről van szó: felmerült-e valaki lelkében ez a Jó és Szép, mint az élet, a cselekvés világító fáklyája, örök mintaképe és tartó alapja; a Sein és a Sollen, a lét és érték ősegysége élménye-e vagy sem.

Aristotelesnél törés, szakadék van a theória és praxis világa között, mint ahogyan vele kezdenek a szaktudományok is különválni. Maga mondja: 'H dé toû voû κεχωρισμένη: „az ész boldogsága (hozzátehetjük gondolatmentes alapiján: és tevékenysége) valami, a lélek többi részétől *elkülönített dolog*“ (1178 a 22.). Platónnál csakis az *egész* lélek harmonikus funkcionálása tehet boldoggá.

S valóban, mikor halál fenyegette, Athénből Euboia szigetére költözött, hogy a tiszta theóriának élhessen. Mert ebben a korban, a görög polis önállóságának megsemmisülésekor, már csak így, a közállattal nem törődve, lehetett élni. Sokratesnek és Platónnak töretlen sor volt ez: ideák, Kozmosz, állam, ember, ahol minden tag az előzőnek mása, azon alapul, attól függ — így természetesen az etika is csak alkalmazása az idea-látásnak, a kozmikus harmoniának. A görög állam azonban felbomlott: a szabad emberek szabad társulása álommal vált, az egyén kiszakadt, s a — most már az élettől távoleső — theóriába menekült. Innen egyenes út vezetett — ha az ember őszintén levonta az új világhelyzet következményeit — az epikurosi λαδὲ βιωσας-hoz.<sup>1</sup> Az istenek az intermundiumokban laktak, a világgal nem törődnek (mint Aristotelesnél sem cselekszenek), az ember: kövesse példájukat! Az aristotelesi etika minden józansága ellenére az élettől távolodó görögség terméke. S ebben felemelő tanulság van: csak addig van teljes és virágzó élet, míg az ember ideákban, ideálokban, mint *abszolútumokban*, fenntartás és törés nélkül hisz, míg *szellem és élet*, szemlélődés és cselekvés között szakadék, ellentét nincs.

Kövendi Dénes.

KORNIS GYULA: *Nietzsche és Petőfi*. Budapest, 1942. Franklin. 46 l. 8°.

A szellemi közvélemény századunk derekára lassan kiheveri a századforduló materialista közjátékát. A bölcselőt nem üldözi többé az esztelen ábrándozóknak kijáró jóakarató fülény, a köztudat tudomásul veszi, hogy a bölcsélet nem a gondolatok szeszélyes és tartalmatlan felhőfutása, hanem tudomány, nem költői játék, hanem a legnagyobb értékért folyó rendszeres és módszeres harc. Ma nem a bölcsélet pozitív értékének alábecsülése ellen kell küzdeniük azoknak, akik nemcsak a filozófus intellektuális feladatát, hanem a filozófia nemes erkölcsi hivatását is vállal-

<sup>1</sup> Elj elrejtőzve!

ják, hanem az ellen az idegenkedés ellen, mely a köztudatban az újkori bölcsellett szemben megnyilvánul. Mert mihelyt a tudomány rangjára emelkedett a közvéleményben a bölcsélet, nyomban osztoznia kellett a tudomány sorsával, melytől legtisztább megnyilvánulásában visszaretten a nem-szaktudós s csak népszerűsítve, felhígítva, velőtlően csontvázát felcicomázza fogadja be. A bölcsélet megbecsülésének ára a túlságosan nagy szakszerűség, a közérthetetlenség veszélyes és visszariasztó híre volt.

Nincs olyan közvéleményformáló tudománypolitika, mely szembefordulhatna a korszellem-változást nyomonkövető kor-hiedelmekkel, nem képzelhető olyan bölcséleti előtan, mely sikerrel változtathatná meg egy kultúrközösség beidegzett elfogultságait. Ahogy az igazi műélvezetbe csak a pedagógiai szándékoktól is mentes igazi műalkotás vezethet be, a bölcsélet világának is egyetlen hatásos propagátora képzelhető, a minden propagandától lényében idegen filozófia maga. Kornis Gyula tanulmánya valósággal provokálja a fenti gondolatsort s a konklúciónak meggyőző példája. Az az eros, mely tanulmányát szülte, az a módszertani tisztaság, mellyel gondolatait feltárja, a cél, mely felé eszméi futnak: a filozófus tárgyszeretete a filozófus módszere, a filozófus célja. Nem e folyóirat célja megállapítani Kornis Gyula rangját a mai magyar bölcselők közt, taufológia-számba menne, ha minden egyes művével kapcsolatban újra meg újra rámutatnánk azokra az erényeire, melyek vitathatatlan rangját már régen megállapították. De talán nem felesleges, sőt talán recensensi feladatunknak éppen ez lenne legméltóbb betöltése, ha ezúttal módszerét kísérnők figyelemmel, azt az önkéntelen biztonságot, mely az igazi értékhardozókat igazi ajándékozókká teszi. A bölcseletnek nemcsak problematikája van, van sorsa is s ha a Magyar filozófiáról esik szó, akkor ennek fordulatait is illő nyomon követnünk.

Nietzsche és Petőfi viszonyának problémája par excellence alkatelektani kérdésnek tetszik. Kornis e kézenfekvő probléma mellett ösztönösen elsuhan; látja a problémát, de érzi, hogy a tetszetős, de egyszerű összehasonlítás csak tipológiai általánosításokra vezetne. Tárgytörténeti kérdések felé fordul előljáróban. Abból 'a történeti tényből indul ki, hogy az ifjú Nietzsche számos Petőfi-verset zenésített meg. Egy biográfus alaposságával s filológiai részlettanulmányok gondossá-gával deríti fel Nietzsche vonzódásának okait Petőfi iránt. Nem riad vissza a legaprólékosabb mikrofilológiától sem, mert tudja, hogy ez az igazi lélektani alapvetés, másrészt csak erről közelíthető meg felelőtlen általánosítások nélkül az a művészettörténeti háttér, mely nélkül minden tipológia skematizálásba vész. Korrajz és életrajz kettős fényében zendíti meg Nietzsche Petőfi-dalait, immár magát a művet, miután annak előfeltételeit, megszületésének körülményeit tisztázta. Gondos elemzése, a versek hangulatának s a Nietzsche ifjú lelkében élő zenei eszménynek tartalmilag rokon, jellegben disparát viszonyának feltárása, a romantikus eszmények közösségének s a német és a magyar zenei szel-

lem szembeállításának kettőssége nemcsak tisztázza, de közömbösíti mindazokat a problémákat, melyek akár a könnyelmű hasonlításnak, akár a felelőtlen megkülönböztetésnek lehetnének forrásai. Innen sem individuális lélektani, vagy tipológiai problémák felé kanyarodik gondolatmenete, hanem a pesszimizmus és az optimizmus zenei kifejezésének problematikája felé, immár kétséget kizáróan elárulva történeti jellegű tanulmányának meghamisíthatatlan filozófiai fogantatását.

Csak ezután — s ekkor is két jellegzetes írásműnek, az Apostolnak s a Zarathustrának tükrözésében — fordul valójában alkatlélektani kérdések felé. De itt is annyi jellegzetesen filozófiai kérdést vet fel (hogyan csak egyet említsünk, Petőfi és Nietzsche történetiszemléletének elemzése során, a nélkül, hogy kihangsúlyozná, a voluntarizmus gyökérkérdéseit érintik fejtegetései), hogy tanulmányának lélektani jellege nem homályosíthatja el gondolkodásának jellegzetes ideológiai beállítottságát. Ad oculos igazolja felfogásunkat tanulmányának utolsó fejezete (A két próféta: hisztorizmus és futurizmus). A két jellem vonzásának s eltérésének okait kutatva, valójában értékrendszereket vet egybe. Megtéveszthetetlen értéktudata itt bontakozik ki a legvilágosabban, itt fejt le végkép a két génuszról mindazt, ami csak esetleges bennük, ami csak korszerű rajtuk.

Tanulmányának váza deduktív szerkezetű s dialektikus jellegű. Csakhogy dedukciójának alapképlete maga a történeti Nietzsche s nem, mint történni szokott, az előre feltett típus s dialektikája nem paradox jellegű, hanem értékiszféráról magasabb értékkörbe emelkedő céltudatos formai megoldás. Az efajta kompozíciónak rethorikai elemzése tárhatná csak fel igazán formai biztonságát, esztétikai erőnyeit. Gondolatmenetének igazságában s nagyvonalúságában rejlik tanulmánya szépségének titka, ez egyben annak a titkát is elárulja, hogyan válhat a meggyőző igazság a közgondolkodásban hatóerővé.

Bóka László.

REZEK S. ROMAN O. S. B.: *Prohászka intuícója és átlétele*. Dolgozatok a Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem Philosophiai Szemináriumából. Budapest, 1942.

Minden időkben voltak bölcselek, akik a világ és az élet problémáinak kutatásánál nem érték be a tapasztalás és következtetés fáradtságos eszközeivel, hanem merész szárnyalással törekedtek közvetlenül megragadni és átélni valami magasabbrendű valóságot. Különösen a XIX. század lapos materializmusa és racionalizmusa váltotta ki sokak lelkében az intuitív megismerés és a közvetlen átélés igényét. Bergson, Nietzsche, Klages, bizonyos fokig Heidegger, különböző szempontokból ugyan, de lényegileg ennek a törekvésnek vezető egyéniségei. A szerző tanulmányában Prohászka felfogását vizsgálja az intuício és az átélés problémájában. Prohászka ajkán gyakran hangzottak el antiintellek-



tualista kijelentések. Nem éri be az elvont gondolkodással, az életet, a konkrét valóságot keresi. Gondolatait Rezek a szenttamási ismeretelmélet mérlegén vizsgálja és megállapítja, hogy elméleti tanítása ezekben a kérdésekben sok pontban megtámadható. Azonban Prohászka számára nem az elmélet volt a lényeg. Zsenijét nem a tudós, hanem a vallásos lélek oldaláról érthetjük csak meg. Ebből a szempontból azután érthető, hogy a pusztán értelmi megismerést kevésbé becsülte és számára nem a tudás, mégcsak nem is a hívő tudás, hanem a hit szerint való élet volt a lényeges. Ez a lelki beáflítottság a magyarázata annak az érdekes jelenségnek, hogy bár Prohászka lélektani adottságait és szellemi irányát tekintve erősen az ébredező életfilozófia hatása alatt áll, de mégis szembefordul Nietzsche és Bergson tanításaival. Az élet számára a természetfölötti kegyelmi élet volt, az igazi megismerés a misztikus intuíció, ezért becsülte le az ész elvont gondolatrendszeit anélkül, hogy tulajdonképpen antiintellektualista lett volna. Rezek tanulmánya ezeknek a problémáknak a szempontjából világítja meg Prohászka tanítását. Nagy érdeme, hogy gondosan összegyűjtötte mindazt, amit Prohászka műveiben ezekről a kérdésekről felfedezett. Igen világos elméleti fogalmazásban ismerteti az intuíció és az átélés problémáit. Kezdeményezése kiváló bevezetésül szolgálhat ebben az irányban még sok és értékes probléma meglátásának és oldoztatásának.

Zemplén György.

ANDERSEN, WILHELM: *Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 42. Band. 1. Heft. Gütersloh. 1940. Verlag Bertelsmann. 217 l.

Sokat hangoztatott tétele korunk filozófiájának: az emberiség krízisben van. A válság feloldására törekszik legtöbb gondolkodó. Keresi a kiutat. Bölcsélet és hittudomány verseng egymással, ebbe a mentési küzdelemben beleszól a vallástudomány, talán sokkal erősebben, mint valaha és a háttérből titokzatos „igazságokról” zsonganak okkult tanítások mesterei. Van-e kiút ebből a válságból?

Az egzisztenciális filozófia, de méginkább a teológia megvallói azt hangsúlyozzák, hogy a kiút: a helyes egzisztencia fogalom, az emberi léthelyzetnek gyökeres és valóságos felismerése, nem csupán az ész, hanem a tettek síkján. Azaz helyesebben az emberi egzisztencia átélése. Az egzisztenciális gondolkodás tehát nem szisztémákat építő, teoretikus gondolkodás, hanem az élet tényeit meglátó, az ember egzisztenciális voltát (a semmi és végtelen között való örök lendülését, vagy a halál felé való roskadást stb.) meglátó és átélő gondolkodás. Az egzisztenciális teológusok (a protestáns teológiának ma legtöbbet alkotó ága) pedig különösen meggyőződéssel, valami fűtött apostolisággal hirdetik:

az Igében valósult és feloldott emberi egzisztencia képes egyedül a válságból kivezetni.

Ezt a teológiát alapvető módon jellemzi az „*analogia entis*“ tanak a tagadása. A természetfelettség nem ráépül a természetre; gyökeres szakítás vele. Isten és ember között nem lehet analógiás viszony. A merő etikai, vagy akár a vallásos magatartás is a romlás, önmagába omlás és pusztulás magatartása. Egyetlen helyes magatartás az Igében való élet, a *keresztény egzisztencia*. A szerző ebből a szemszögből, a lutheránus jellegű és leginkább Kierkegaard-ot követő egzisztenciális teológia szemszögéből veszi bírálat alá az újabb filozófia és teológia egzisztenciafogalmát és egzisztenciális gondolkodását. Jól tudja: nem könnyű mértéket találni a bírálatra. Nem lehet mérték valamely tanító tekintély sem, mint a katolikus egyházban; valami filozófiai rendszer sem. Hisz az egzisztenciális filozófia éppen rendszereket nem ismerhet el. (Kierkegaard nagy érdeme az, hogy a Hegel-féle *„nerv* idealizmust, a szellem gögjét szétértette.) De még a vallásos egzisztencia-fogalom sem lehet bírálati alap, mivel ennél is elmosódik a természetfelettség. Egyetlen bírálati alap, egyetlen mérce: Isten ígéje lehet. A könyvnek ez a vonatkozási pontja. Teológiai kritikát ad, tehát más síkon mozog, mint a filozófiai kritika, vagy akár az etikai, vallási kritika.

Teológiai kritikát ad — az egzisztenciális teológia, talán túlzás nélkül mondhatjuk, szélső álláspontjáról — az *analogia entis* teljes tagadásának szemszögéből. Hogy azonban kritikáját megalapozza, előbb bemutatja az újabb filozófia és teológia főbb egzisztenciális gondolkodóit. Különösen részletesen foglalkozik Kierkegaard-val, aki számára a tulajdonképeni mester. Majd részletesen ismerteti Jaspers, Heidegger, Grisebach, Schrempf gondolatait az egzisztenciális filozófusok közül. Utána az egzisztenciális teológusokat tárgyalja: Winkler, Hirsch, Bultmann, Brunner tanítását. Végül foglalkozik és bemutatja a tulajdonképeni vallásos-keresztény egzisztencia fogalmát Heim, Gogarten, Barth tanításában.

Miután a szerző megalapozta és részletesen kifejtette az újabb filozófia egzisztencia fogalmát, a kritikai részben a fent vázolt szempontok szerint gyakorol kritikát. A filozófiai egzisztencia fogalom Kierkegaard félremagyarázása. Mivel ezek a filozófiai egzisztencia fogalmak nem ragadják meg az ember lényegét, Istenhez való helyes viszonyát, azért ezek szerint nem alkalmasak a válság megoldására. De ugyanezt mondja azokról a teológiai gondolkodókról is, akik, mint Winkler, Hirsch, Bultmann és jórészt még Brunner is, megakadnak a vallásos egzisztenciánál és úgy értelmezik a keresztény vallásos egzisztenciát, mint az általános vallásos magatartás egyik esetét, esetleg legtökéletesebb formáját. A szerző szerint azzal a tétellel, amelyet Brunner állít, hogy t. i. a kereszténységnek fő titkai tulajdonképen a vallásos általános igazságok radikális kifejezései (*Radikalisierung*), az Isten és terem-

mény között levő végtelen távolságot oldjuk fel. Istennek úgy tetszett — idézi Kierkegaard-ot —, hogy nem a legmélyebb vallási bensőségben, hanem a Krisztusban való hit által kell legyőznünk a lelkünkben élő válságot, megtalálni egzisztenciális helyünket. Egy-két kritikai megjegyzést tesz még Barth, Gogarten tanítására is (Barthnál a törvény és evangélium viszonya miatt) — közben utal arra az eltérésre, mely a lutheránus és kálvinista egzisztenciális teológusok között van (éppen a törvény és az evangélium viszonyának értelmezésében). Végül határozottan utal arra: a tulajdonképeni *exisztencia a Krisztusban való lét*. Minden létezés kivülről nemlétezés.

Kissé hosszabban foglalkoztunk ezzel a művel. T. i. — mint ahogy egy másik alkalommal Brunner könyvének ismertetése közben utaltunk rá — egy nem jelentéktelen és a protestáns egyházak filozófiai magatartását, sőt éppen az erős pasztorális hangsúlyozottság miatt nem jelentéktelen vallásos rétegek gondolkodását befolyásoló irányzat nyilatkozik meg ebben a műben. Ha igaz az, hogy az egzisztenciális *filozófia* még ma is divat, méginkább divat, több mint divat: lelkeket megragadó tényező az egzisztenciális *teológiából* kiáradó fojtott, komor hevület, mely ezeknek a teológusoknak írásait áthatja. Reformátori tüzzel hirdetik azt: a világ a maga erejéből teljesen bele van zárva a bűn hatalmába. Egyetlen kiút: mindenestől Krisztusban élni. A semmi itt kap értelmet és létet, az Ige által. E mögött a vallásos magatartás mögött filozófiailag — ahogy utaltunk rá — az „analógia entis“-tan tagadása lappang, talán — ha szabad ezt a paradoxont használni — „agnosztikus gnozis“. Talán kissé túlozva: rejtett dualizmus. Mintha a Demiurgos, a sötét teremtmény erő és a Sotér, a Megváltó kozmikus ellentéte és harca vágódna elénk a dialektikus teológusok írásaiban. És itt feltehető a kérdés: vajjon a testté lett Ige valóban megköveteli-e ezt a teremtmény és teremtmény közötti kiélezettséget, megköveteli-e az „analógia entis“ tagadását? Vajjon ténylegesen csak ez lenne a kiút a krízisből, a logos spermatikos tagadása?

Annyi bizonyos, hogy a dialektikus teológia filozófiai szempontból is rendkívül érdekes probléma.

*Gerencsér István.*

TIRY LASZLÓ: *Veszélyben*. Budapest, 1942. Antiqua Nyomdai és Irodalmi Rt.

Az európai eszmény, amelynek tartalma a kultúra és a kereszténység, válságban van. Az eszmény elvesztette tekintélyét, nem norma és mérték többé. A mértékek eltolódtak. „A törpék óriások lettek és szemükben az óriások törpékké sorvadtak össze.“ Nem a tárgyi világ változott meg, hanem az ember látja másképp a világot, mint eddig. Az ember szemében tört ki a „mérték újkori forradalma“. Mivel nincs biztos mértéke többé, az emberi lelken a bizonytalanság érzése vett erőt. Ennek a bizonytalanságnak a kompenzációja a nagy hang, a pátosz,

mint ahogy a gyermek énekel, zajt csap, ha egyedül van, hogy ne féljen. A nagy hangban találja meg az ember a biztonságot, amelyet elvesztett. S a tömegben a pátozsh termékeny talajra talált.

A liberalizmus torz kinövésekkel megterhelten bukott el, dicstelen véget ért. Belső törvényei folytán azonban hatalmas civilizációs keretet hagyott korunkra, s ezt a keretet a mi korunk „tömege” örökölte. Úgy is viselkedik egyelőre, mint az „örökös” szokott: nem tudja még felhasználni azt, amit kapott, csak élvezi és tékozolja. Lelkiállapotának legjellemzőbb vonása a „gravitáció”. Lehúz. Nem ő akar az eszményekhez emelkedni, hanem azokat akarja saját képére formálni. A helyes út megtalálása a történetileg felelős ember feladata. Ez ismeri és magában hordozza a hagyományokat, de egyúttal érzékkel és szemmel rendelkezik a jövő útjainak kiépítésére. Semmi szélsőség felé nem szabad elhajolnia, ha hivatását be akarja tölteni.

Ilyen gondolatokat tartalmaz Tiry László könyve. Nem nehéz kiutatni, melyek azok a források, az európai szellem nagy állóvizei, ahonnan a szerző merít. A háború előtti Európa „legnyugatibb”, humánus, de egyúttal passzív szellemei ezek: a holland Huizinga és a spanyol Ortega. Mellettük néha Spengler pesszimizmusa is felborong, az európai magyarságra pedig Szekfű klasszikus sorai az irányadók. A mű gondolatainak útja is ebben a nyugat-keleti irányban halad. Az európai lélek vizsgálata foglalja el első és nagyobbik felét, a magyar társadalom- és műveltség-bölcselek hagyománya szerint ezt a magyar viszonyok elemzése követi, végül pedig mintegy a jövő útjait mutatva az utolsó fejezet: „Egyszerű ének a keresztről.”

Európa válságát világosan érzi az európai tér és lelkiség közepébe zárt magyarság is. Újra megerősödik benne az a szemlélet, amely a magyar hivatást az európai áramok feltartójának és szétoztatójának szerepéhez látja elkötelezve. Ennek kifejezője a magyar állameszme. Tartalmának megértése és törvényeinek beteljesítése a magyarság osztatlan problémája lett. A magyar állameszme két támaszpontja: népi magyarság és kereszténység. Megvalósításáért hatalmas küzdelmet kell még folytatnunk. Ebben a küzdelemben egyetlen reményünk: a kereszt. Az igazi kereszténység lehet csak az európai kultúra megszabadítója. A kor bajai a kereszténytelenség függvényei. Mintha csak Huizingát hallanók: ha a kultúrember megreformálja önmagát, a kultúra válsága is megszűnik.

Örömmel fongatjuk ezt az ízletes kiállítású könyvet. A borítólapra rajzolt elmélkedő barát jellemzően fejezi ki a mű lényegét: kereszténységet és tartózkodását. A cím mögött erősebb hangot sejtethetnénk, figyelemztetést egy rohanó nemzedék, egy szakadék szélén küzdő kor felé. S amit kapunk, emelkedett és hűvösen tartózkodó. A szerző a keresztény humanizmus alapján állva elemzi, bírálja korunk Európájának szellemi arculatát. Európai magyar. Halkszavú, a gondolatot sokáig forgatja elméjében, mielőtt formát ad neki. Szépen akar írni, de emiatt sokszor

túlságosan bonyolulttá válik. Nehéz olvasmány, nem tartalma, hanem stílusa miatt. Keresi a képeket, szubtilis kifejezéseket, és ezzel nem egyszer elvonja olvasójának figyelmét mondanivalójáról. Hiányzik belőle az egyszerűség, a formák tiszta rajzolása, a tömör erő. Néha túl sok a csapongás, elmarad a gondolatok következetes végiggondolása.

Tiszteletreméltó ez a könyv, akármi is legyen a benne foglalt gyakorlati kérdésekről valakinek a felfogása. Gondolat és élet, ész és érzélem összehangzó egységét mutatja. Reméljük, rövidesen ismét halljuk a szerző szavát.

Vajda György Mikály.

LASZLÓ AKOS: *A Ferences Iskola természetbölcseleti problémái.* Gyöngyös, 1942. 191 l.

Szerzőnk, a gyöngyösi ferences teológia tanára nehéz, de sok tanulságot rejtő témához nyúlt, mikor a Ferences Iskola természetbölcseleti problémáit kívánta a szakember számára is tanulságosan, a nagyközönség számára is érthetően felvázolni. Feladatát sikerrel oldotta meg. Aki ezt a munkát végigtanulmányozza, nemcsak a címbe jelzett témáról, de a skolasztika munkamódszeréről, árnyalatairól, áramlatairól is képet nyer.

A munka első fejezetében a természettudomány és természetbölcselet viszonyáról van szó. A természettudomány nem lehet el természetbölcselet nélkül. Akkor is hallgatagon feltételez valamilyen természetbölcseletet, ha kifejezett függést nem akar elismerni.

A különböző lehetséges természetbölcseleti rendszerek közül szerzőnk érdeklődése egész természetesen a saját szerzetesrendjében művelt rendszer felé fordul. A kívülről talán meglepi az, hogyan lehet egy szerzetesrendnek külön bölcseleti rendszere. De ne feledjük, hogy a legtöbb szerzet egyúttal iskola is. És ahogyan a kantianizmusnak megvan a marburgi, badeni, stb. iskolája, éppúgy a skolasztikában is többféle felfogás érvényesül. A tomizmus tudvalevően az arisztotelizmus szerves továbbfejlesztése, míg a ferences iskola eleinte Szent Ágoston közvetítésével bizonyos neoplatonista színezetet, majd Duns Scotus nyomán a tomizmusától elütő ontológiát tesz magáévá.

A tomizmus sarktétele a lét analógiája. A létezés a tomista felfogás szerint nem olyan tulajdonság, amelyet azonos értelemben állíthatok minden egyes létezőről. A dolgok csak részesednek a létben, egész minvolum nem egyéb, mint részesedés. De épp azért különböznek a létezők, mert részesedésük mértéke más és más. Mindegyik a maga módján részesedik a létben, de mindegyiknek a létezése sajátos, minden külön-külön másképp létezik.

Ebből következik, hogy a létben való részesedés foka teljesen meghatározza a dolgokat. Ha létfokukat tudom, már mindent tudok róluk. A dolgok létfokát fejezi ki a dolog lényege, tehát mindennek csak egy lényege, egy formája lehetséges.

Scotus és iskolája az analógiás létfogalom helyett univok, egyértelmű létfogalmat használ. Számára a lét egyszerűen csak tulajdonság, alapvető tulajdonság, de mégsem egyetlen. Ehhez a tulajdonsághoz még sok más járulhat, amelyek együttességükben jellemzik a dolgot. A dolognak tehát nemcsak egy jellemzője van, mint a tomizmus vallja, hanem tetszés szerint sok. Ezt fejezi ki a „haecceitas“ (egyedi jellemző vonás) és a „pluralitas formarum“ (a meghatározó tényezők többszörössége) elve, amelyek a ferences iskolát jellemzik.

A skotizmus is elfogadja az arisztotelikus materia-forma elméletet, de átalakított formában. A tomizmus egyetlen formájával, létmeghatározó tényezőjével szemben a létezéshez többletként hozzájáruló tetszésszerű számú formát ismer el. A materiát viszont szintén létezőnek tekinti, és habár de facto nem ismer egyedül, magábanálló materiát, elvben mégis megengedi az őanyag önálló létezésének lehetőségét, minthogy a létezés tulajdonsága azt is megilleti. A tomizmus tudva-levően az ősanyagnak nem tulajdonít létezést, minthogy az anyagban csak tiszta képességiséget, lehetőséget lát, amely önmagában, valamely forma, létadó tényező nélkül nem állhat fenn.

Az alapfogalmak tisztázása után szerzőnk világosan fejtegeti a skotista létfogalom kihatását a teremtés elméletére, amelyben a létezés úgy szerepel, mint az Abszolútum állandó aktusának kihatása. Szigorú következetességgel megmutatja a skotusi ontológia belső logikáját a mennyiség, mozgás, egyediség, élet elméletében.

A ferences iskola oxfordi irányának és Roger Baconnak méltatásával zárul az értékes munka.

Az alapos tudással, higgadt objektivitással, szubtilis elmélettel megírt munka minden elismerést megérdemel. Népszerű tudományos sorozat első kötetének indult, s így nem kerülhette el itt-ott a moralizáló, katedrai hangot, már csak azért sem, mert a népszerűsítés inkább a problémák leegyszerűsítését, mintsem mélységeik teljes feltárását kívánja. A latin szakkifejezések magyaros írása vitatható. Talán helyesebb volna őket lefordítani és szükség esetén az eredeti kifejezést zárójelben hozni.

Tárgyi szempontból csak azt nehézényezzük, hogy a spektrál-analízisből és a holttest körül bekövetkező folyamatokból érvel egy olyan jellegzetesen metafizikai kérdésben, mint a pluralitas formarum. Más helyen maga a kitűnő szerző hangoztatja, hogy a jelenségek a tomizmus rendszerébe éppúgy beleillenek, mint a skotizmuséba. A két rendszer vitája a létfogalmon fordul meg, minden más ebből következik. Szerzőnk nagy érdeme, hogy a létfogalom középponti jelentőségére rámutatott, és így a skotizmus alapját tárta fel az olvasó előtt.

Szerencsés gondolat volt a könyvet latin tartalommutatóval és kivonattal fölszerelni.

*Ervin Gábor.*

Kiadásért felelős: Gróf Révay József.

41.645. — Kir. Magy. Egyetemi Nyomda. (F.: Thiering Richárd.)

### A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: *ifj. Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitaülést. Az ülések ügyében Mátrai László titkár (Budapest, IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 6 pengő tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Lehner Ferenc választmányi tag címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) intézni.

Postatakarékpénztári csekk számlánk száma: 906. Kitéltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekk számlára telepítendő”. A Társaság pénztárosának (ifj. Kronfusz Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

## FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

### KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2:50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* . . . . . 1:80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2:50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* . . . . . 2— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* . . . . . 2— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végteleen halmazok problémájáról.* . . . . 2:50 P
7. szám. *Spranger Eduard: Közérkölc és személyes erkölcsiség* . . . . . 1— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* . . . . . 2— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* . . . . . 1:60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe* . . . . . 1:50 P
11. szám. *gr. Apponyi Albert: Világnézet és politika* . . . . . 2:80 P

## ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

### INHALT.

- Vitéz Julius Moór*: Das Recht im Lichte der neueren Kulturphilosophie.  
*Margit von Magyar-Techert*: Plotinos und Augustinus.  
*Géza Staud*: Die Dramaturgie des Aristoteles.  
*Die Ethik und die Ästhetik unserer Tage*: zwei Diskussionen, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.  
*Besprechungen, Kritiken.*

## Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) ..... 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) ..... 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern értékfilozófia alapvetése] (123 l.) ..... 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet Etikai tanulmány (172 l.) elfogyott
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai. (323 l.) ..... 8— „
8. *Magyarné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus története (235 l.) ..... 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József (412 l.) .. 15— „
10. *Pauler Akos*: Metafizika (X, 153 l.) ..... 4— „
11. *Harkai Schiller Pál*: A lélektan feladata. (315 l.) 6— „
12. *Gr. Révay József*: Az erkölcs dialektikája. (178 l.) 4— „
13. *Földes—Rapp Karoly*: Az autonóm ismeretelmélet fogalma. (180 l.) ..... 5— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni mind az egész sorozatra, mind pedig annak egyes köteteire vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (XI, Abel J.-utca 21.).



9 1277  
XXVIII. KÖTET

1942. DECEMBER

4. FÜZET

1977 NOV 2

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA  
KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

GRÓF RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST, 1942.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KORÚT 6.

## ATHENAEUM

a Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. Megjelenik évente négy számban. Szerkesztésért és kiadásért gr Révay József felel. A folyóíratra vonatkozó tudakozódások és felszólamlások, valamint kéziratok és ismertetésre szánt művek a szerkesztő címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8, Filozófiai Szeminárium) küldendők. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza. Minden cikkért írója felel.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 10 pengő; a Magyar Filozófiai Társaság tagjai ingyen tagilletményként kapják.

## TARTALOM.

### Értekezések.

Oldal

<i>Gerencsér István</i> : A felvilágosodás filozófiája és a XVIII. századi magyar paristák .....	345
<i>Steif Antal</i> : A lélektan módszeréről .....	365

### Vita.

Természeti filozófia. <i>Ortvoay Rudolf</i> bevezető előadása, <i>Huzella Tivadar</i> , <i>Faragó László</i> , <i>Zemplén György</i> , <i>M. Zemplén Jolán</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása .....	383
Kultúrfilozófia. <i>Mátrai László</i> bevezető előadása, <i>Dési Frigyes</i> , <i>Ervin Gábor</i> , <i>Faragó László</i> , <i>Slatinay Ernő</i> , <i>Sármándi Sándor</i> és <i>br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása .....	417

### Ismertetések, bírálatok.

<i>Böhm Károly</i> : Az aesthetikai érték tana. (Baránszky Jób L.) — <i>Kornis Gyula</i> : Századunk tudományának szelleme. (Ervin G.) — <i>B. Jansen</i> : Die Geschichte der Erkenntnislehre. (Ponyi I.) — <i>J. Schumacher</i> : Antike Medizin (Rozsály F.) — <i>G. Duhamel</i> : Les confessions sans pénitence. (Ervin G.) — <i>R. Meyer</i> : Der Protest des Gewissens in der Philosophie. (Vajda Gy. M.) — <i>R. Rast</i> : Vom Sinn der Kultur. (Dési F.) — <i>Dékány István</i> : A magyarság lelki arca. (Mátrai L.) — <i>Somogyi József</i> : A nemzeteszme (Gerencsér I.) — <i>W. Sauer</i> : Juristische Methodenlehre. (Zemplén E.) .....	441—466
---	---------

# A FELVILÁGOSODÁS FILOZÓFIÁJA ÉS A XVIII. SZÁZADI MAGYAR PIARISTÁK.

Írta: GERENCSÉR ISTVÁN.

---

Egy nép filozófiáját, szellemiségét nemcsak a kitűnő teóriák és filozófusok jellemzik. Az úgynevezett filozófiai csúcsteljesítmények szoros összefüggésben állanak a közösségek bölcséleti gondolkodásával. A nagy gondolkodók — régi hit szerint — isteni küldöttek. De az isteni küldöttek fellépése és megértése „a megérett” időkben történik. Az idők érlelésének is nagy a jelentősége; minden nagy gondolatnak bölcsői és elterjesztői: közösségek. A nemzet élete kisebb közösségek együttes munkájából, esetleg versengéséből táplálkozik. Kisebb közösségek és ezeken belül indító egyéniségek bonyolult összműködése és feszülése teszi a nemzet szellemi életét. Éppen azért van nagy jelentősége egy-egy virágzó szerzetesi közösségnek a nemzetek szellemi életében. Az egyes szerzetesrendek a magyar szellem alakulására is rányomták bélyegüket. Gondolhatunk itt akár a középkori bencés és ferences hatásra, vagy — a barokk korszak Magyarországra döntő hatást kifejtő — jezsuita-rendre. A magyar barokk szellemének fő hordozói, elterjesztői: a jezsuita gondolkodók és iskolák voltak. Filozófiai szempontból a magyar barokk korszakot kétségtelenül a sajátos jezsuita barokk skolasztika jellemezte elsősorban. Amennyiben a XVI. és XVII. században, jórészt még a XVIII. század elején van nálunk filozófiai gondolkodás — és tényleg van —, ez jórészt a jezsuita-rend által képviselt skolasztikus jellegű gondolkodás.<sup>1</sup>

A protestáns iskolák bölcséletét is részben az Aristotelesre támaszkodó, skolasztikus hagyományokat közvetítő szellem jellemzi. Az új bölcsélet feltűnése ezekben az iskolákban sem rendszeres, hanem csupán egyéni kezdemény.<sup>2</sup>

A barokk skolasztikával, annak minőségi jellegű,

<sup>1</sup> V. ö. Félégyházy József: A teológiai tudományok egyetemes és hazai története. I. A skolasztikus bölcsélet. Budapest, 1942.; Gerencsér István: A filozófus Pázmány. Budapest, 1937. 41. skk., 126. skk.)

<sup>2</sup> V. ö. Apáczai Cseri János. Kecskés Pál: A bölcsélet története főbb vonásaiban. Bp., 1933. 580 sk; Hóman-Szekfű: Magyar Történet. V. (2. kiadás.) 11. skk.

arisztotelikus természetszemléletével, erősen logikai és teológiai beállítottságú gondolkodásával szemben kétségtelesenül más világszemléletet jelent az úgynevezett felvilágosodás. A felvilágosodás szóval sokban ellentétes bölcseleti irányokat foglal egybe a bölcselettörténet: racionalizmust és empirizmust; ateizmust, teizmust, deizmust; spiritualizmust és materializmust stb. Mégis van valami, ami ezeket a különféle irányokat és a különböző tehetséggel bíró bölcseleket, vagy sokszor inkább „bölcsködőket“, egy szintre hozza. Ezt a filozófiát — a XVII. és XVIII. század mind jobban terjedő bölcseletét — az előbbi, barokk skolasztikának jelzett iránnyal, de a renaissance bölcseletével szemben is: a spekulatív elemek visszafejlődése jellemzi, a világosság, a használhatóság, a rövidség igénye szerint. Jellemzi az iskolával és az élettel kapcsolatban álló kérdések tárgyalása, bizonyos népszerűsítési igény, praktikusság. A bölcselet egyúttal a polgári jólét emelésének is eszköze lesz. A skolasztika veretes és sokszor nehézkesnek tűnő, valamint a renaissance misztikus színezetű gondolatrendszereivel szemben, ez a bölcselet szinte naív és mindent egyszerűsítő észoptimizmus, racionalizmus. Ügylátszik rajta a természettudományi világkép mennyiségi irányú átváltozása és az új gondolkodásból táplálkozó empirizmus. Ugyanakkor kialakul benne az ismeretkritika: a racionalizmus és az empirizmus feszültségéből. A felvilágosodás filozófiájának tulajdonképeni központi problémája az ember. Az etika és a vallás kérdése leszűkül a halhatatlanság és a szabadság kérdésére, valamint kissé sovány Isten-problémává. A skolasztika mind jobban eltűnik. Csupán egyes tételekben él tovább, de ugyanakkor a legélesebb kritikában részesül: mint a sötétség terjesztője, az ész megkötője. Vele szemben áll az új gondolkodás, amely — képviselőinek hite szerint — felszabadít, világosságot hoz.<sup>3</sup>

A felvilágosodás így jellemzett filozófiáját természetesen helytelen lenne a francia felvilágosodásra leszűkíteni. Sokkal egyetemesebb európai jelenség volt. Kialakításában résztvevett az angol empirizmus éppen úgy, mint az olasz Galilei nyomán haladó természettudományos szemlélet, avagy a német bölcselet.

<sup>3</sup> B. Jansen: *Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung. Scholastik.* 1936. I. 3. — *Windelband—Heimsoeth: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* Tübingen. 1935. 367 skk.

Magyarországon is gyökeret vert az új filozófia, részben a református, külföldet, főleg Hollandiát járó teológusokon és tanárokon keresztül, részben a pietizmus törekvései, legfőképpen Bél Mátyás és köre által. De mindkét felvilágosodási áramlat, a korabeli helyzet miatt, szűk körre terjed csupán. Az előbbi a kálvini ortodoxiával ütözködik és ezért többnyire egyes tanárok magánügyévé lesz. Az utóbbi pedig a lutheri jellegű protestantizmus sajátos helyzete miatt (nálunk csak inkább németajkú hívei vannak) hatásában korlátozott. A felvilágosodás gondolatvilágának legfőbb terjesztője nálunk, miként a barokk skolasztikáé is, egy szerzetesrend: a piarista-rend.<sup>4</sup>

A XVII. század piaristái a felvilágosodásnak természetesen nem ateista szélsőségét képviselték. Ez az ateizmusba is áthajló szélsőséges magatartás különben is inkább csak a francia felvilágosodás egyes irányait jellemezte. A felvilágosodásról itt az előbb jelzett általános értelemben kell beszélnünk, mint új bölcséleti és általában új világszemléletről, amely ellentétben áll a barokk szellemmel és a barokk skolasztikával.

A magyar felvilágosodásnak a magyar történelemre való hatása, legalább is fő vonásaiban, ismert. E kérdésnek filozófiai történeti feltárása azonban — és összefüggéseinek kikutatása — még hiányzik. Pedig a magyar felvilágosodást éppen filozófiatörténeti alapon lehet teljesen megérteni. Ezen az úton lehet kibogozni azokat a szálatokat, melyek a magyar szellem életét megtermékenyítették, részben a bölcséleti gondolkodás vonalán, de ezen túl és sokkal mélyrehatóbban a magyar öntudat és irodalom terén. A kérdésünk tehát ez: hogyan lettek a magyar piaristák a felvilágosodás filozófiájának hirdetői és meggyőződésünk szerint legnagyobb hatású elterjesztői, ezáltal pedig a magyar felvilágosodás századának — legalább jórészt — szellemi megalapozói?

A magyar piaristák az ország szellemi életében azóta töltenek be nagyobb szerepet, mióta a XVIII. század első felében iskoláikat kiterjesztik az egész ország területére. A rend tagjainak sorába nagyszámmal lépnek kiváló tehetségsű nemes ifjak, nem egyszer főrangú családok sarjai is. A rendi iskolák szaporodásával a szellemi igények is folyton növekszenek. Már a század első felében nem csu-

<sup>4</sup> Hóman—Szekfü: i. m. — Eckhardt Sándor: A francia forradalom eszméi Magyarországon. Bp. 165. skk.

pán elemi és középiskolákban, hanem teológiai akadémiákon is tanítanak a piaristák (Nyitra, Győr). Ebben az időben azonban még a rendi böleseleti oktatást — ennek főleg a növendéknevelésben volt szerepe — az arisztoteleszi skolasztika jellemezte. Egy, a privigyei noviciátusból és tanulmányi házból fennmaradt jegyzet betekintést enged a rend tagjainak filozófiai műveltségébe.<sup>5</sup> Ez afféle kompendium, a szokásos arisztotelikus-thomista tételekkel. Szerinte a testek elvei: anyag, forma, privatio; a négy elem: tűz, levegő, víz és föld; az eget: az intelligenciák mozgatják; az egyediség elve: materia quantitate signata; existentia-essentia: reálisan különböznek. Mindezekben a szigorú skolasztikus szellemre ismerhetünk.

Ugyanez a szigorú, szorosabb értelemben vett thomista-bannezianus szellem tükröződik *Desericzky Incénck* († 1763.) — ki főleg történelmi működése miatt vált híressé — *Lapis Angularis* című teológiai művében.<sup>6</sup> A thomista praemotio physica tant védi meg benne a szerző a jezsuiták által képviselt concursus simultaneus tannal szemben. Műve azért jelentős filozófiai szempontból is, mivel olyan tételt bizonyít benne, amely a piarista filozófusoknak akkor is tanítása, amikor már a thomista-rendszer többi tételeit nem képviselik. De más miatt is jelentős Desericzky műve: tétele a nagyszombati jezsuita egyetemmel fordul szembe; a thomizmust az akkor még jórészt egyeduralkodó jezsuita skolasztikával ellentétben meri képviselni. A piaristák valóban, már a század elején, úgy szerepelnek a jezsuitákkal szemben, mint valami új irányzat követői. A főpapok ezért hívják a piaristákat szemináriumaik vezetésére. Úgy érzik, hogy a jezsuita tanítási rendszer merev kereteivel szemben valami újat képviselnek. A század folyamán szóba kerül még az is, hogy a nagyszombati egyetemen a két jezsuita dogmatikus mellett két thomista katedra legyen, piaristák vezetése alatt.<sup>7</sup> Érthető tehát, hogy a jezsuita-rend, vagy helyesebben a jezsuiták által képviselt barokk szellem, meg lehétős ellenszenvvel nézte a piarista iskolák terjedését. Megérezte azt, hogy a kegyes iskolákon keresztül valami

<sup>5</sup> Philosophia nobilis per Patrem Carolum Holzhauser A. S. J. Baptista concinnata. Privigye. Kegyesrendi Központi Levéltár. Bp. 374. (40.) sz. kézirat.

<sup>6</sup> Lapis angularis, Sive Praemotio physica Thomistica. Viennae. 1733.

<sup>7</sup> Pázmány Péter Egyetem Hittudományi Karának története Bp. 1939. 110.

más, a barokkal ellentétben álló szellem indul honfoglaló útjára a magyarság életében. A budai jezsuitáknak *Cörver Elek* új rendszerű filozófiája ellen való tiltakozása mélyebb gyökerekből táplálkozik és korábbi előzményekből érthető meg: emberi és tudományos szempontból egyaránt.<sup>8</sup>

Ez az új szellem a század első felében azonban inkább csak a tanítási módszerben, filozófiai téren pedig a thomizmus erősebb képviselőjében és erősebb természettudományos érdeklődésben nyilvánult meg. A századelő piaristáinak bölcseleti gondolkodása még a skolasztikán belül maradt. A magyar piaristák az új szellemnek akkor lesznek a bölcseleti gondolat terén is tudatos harcosai, mikor a felvilágosodás külföldi képviselőivel — főleg tanulmányutak alkalmával — közvetlen érintkezésbe kerülnek.

Az új filozófiával a magyar piaristák elsősorban Itáliában ismerkedtek meg. Az olasz piaristák virágzó intézetei a XVIII. század elején már központjai voltak egy sajátos szellemű felvilágosultságnak. Ezt a főleg *Corsini Eduárd* († 1765.) által képviselt felvilágosodást bizonyos humanista, klasszicizáló hagyományok felélesztése mellett tudatos korszerűség jellemezte; szembefordulás a skolasztikával, kitárulás az újabbkori bölcseleti és természettudományi felfogás felé.<sup>9</sup> Corsini határozottan hirdeti, hogy nem akar egyoldalú, vagy elfogult lenni, mivel minden pártoskodás lealacsonyítja a filozófiát. Művében azt nézi, ami megfelel a célnak, az igazság világos, érthető előadását segíti elő, ezért eklektikus bölcseletet ad. Mindenhonnan kiválogatja azt, ami az igazságot tükrözi.<sup>10</sup> Corsini a középkori bölcseletet nem sokra tartja, viszont szívesen időzik az ókor eklektikusainál. Az újabbkori bölcseletet ismeri, tudatosan használja is. Metafizikájában elsősorban Descartes-ot követi, természetbölcseletére főleg Newton volt hatással. Az arisztoteleszi természetszemléletet tévesnek tartja; a testeknek: materia-forma-privatio elvre való visszavezetését ellentmondásnak. Általában elsősorban gyakorlati beállítású, a metafizikai kérdések csupán mellékes szerepet játszanak filozófiájában. Valami finom skept-

<sup>8</sup> Takáts Sándor: Benyák Bernát és a magyar oktatásügy. Bp. 1891. 58.

<sup>9</sup> B. Jansen — idézett munkájában — helyesen mutat rá arra, hogy Corsini műve tipikus felvilágosodási termék (*Institutiones Philosophicae ac Mathematicae ad usum Scholarum Piarum*. 1 kiadás 1731, 6 kötet; 2. kiadás 1741—42, Bologna, 5 kötet; 3. kiadás 1743, Velence, 6 kötet).

<sup>10</sup> Corsini: i. m. I. XI. skk.

ticizmus és tartozkodás jellemzi éppen nehezebb kérdések tárgyalása közben.

Corsini mellett az olasz piaristák közül nagy hatást gyakorolt a magyar rendtársakra *Fassoni Liberatus* († 1775), Leibniz lelkes követője.<sup>11</sup> Leibnizet magyarázó és a principium rationis sufficientis-ről szóló művét a magyar Horányi Magyarországon is kiadja.<sup>12</sup>

Rendkívül nagyfontosságú volt az olasz piaristák közül *Beccaria János* († 1781) munkássága. Annak a természettudományi iránynak volt képviselője, mely a piarista rendben testületi hagyományként él a rendalapító kora óta. Ennek a határozott természettudományi érdeklődésnek gyökerei visszanyúlnak arra a barátságra, mely *Kalazanzi Szent Józsefet* összekötötte *Galileivel* és *Campanellával*. A rendben Galileihez küldött tudós rendtársaknak a hatása mint állandó hagyomány élt. A római, korszerűen berendezett Collegium Nazarenumban a természettudományos oktatás Galilei szellemében központi helyet foglalt el.<sup>13</sup> Beccaria villamossági kísérletei is világhírűek voltak korában. Az egyszerű olasz szerzetes tudományos kapcsolatban állott távoli országok tudósaival. Londonban és a protestáns országokban ünneplik. Műveit angolra fordítják. Mindez tipikus felvilágosodási jelenség.<sup>14</sup> Beccaria hatása főleg a magyar piaristák természettudományos érdeklődésében nyilvánul meg. A pesti iskolában a század 60-as és 70-es éveiben az ő szellemében mutatnak be városi látványosságyszámba menő fizikai kísérleteket.<sup>15</sup> Hogy milyen szoros kapcsolat állott fenn az olasz és a magyar piaristák között éppen tudományos kérdésekben, annak fényes bizonyossága a rendszeres olaszországi tanulmányutakon kívül az állandó szellemi kapcsolat. Utalhatunk itt akár *Horányi Elek* működésére, aki jelentős tevékenységet fej-

<sup>11</sup> Horányi A.: *Scriptores Scholarum Piarum*. Buda. 1808. I. 767 skk.

<sup>12</sup> De Leibnitziano Rationis Sufficientis Principio D'sertatio Philosophica Libertii Fassoni de CC. RR. Sch. P. Iterum prelo subiecta Budae. Curante A. Horányi. 1767.

<sup>13</sup> V. ö. P. Leodegario Picanyol d. S. P.: *Nel terzo Centenario della morte di Galileo. Le Scuole P.e e Galileo Galilei*. Róma, 1942. — Frideczky József: *A barokk Róma szentje*. Bp., 1940. 329 skk.

<sup>14</sup> V. ö. Horányi: i. m. I. 128., angliai kapcsolataira főleg i. m. I. 200.

<sup>15</sup> C. Poor: *Theoria Sensuum*. Pest. 1781. 29. — utalás Schaffrath L. br. pesti piarista filozófia-tanár kísérleteire. — V. ö. még Horányi: i. m. I. 128. skk. — Poor: i. m. 221., 335. jegyzet.



tett ki olasz piaristák filozófiai műveinek kiadásával,<sup>16</sup> akár pedig arra a tényre, hogy az Itáliában kint nem járt piaristák közül is többen leveleztek filozófiai kérdésekben az olaszokkal.<sup>17</sup>

Ez a sajátos, eklektikus és természettudományos érdeklődésű, izig-vérig az új szellemet képviselő, felvilágosult gondolkodás természetesen azokra a piaristákra tette a legnagyobb hatást, akik huzamosabb ideig tartózkodtak Itáliában. Az új bölcsélet Magyarországra való bevezetése szempontjából különösen jelentős volt a két báró Cörver testvér, Elek és János, valamint Bajtay Antal itáliai tartózkodása.<sup>18</sup> Bajtay már kétévi tanulás után a Collegium Nazarenumban a filozófia és matematika lektora. Cörver János 1741–42-ben szintén filozófiát tanít Rómában. Cörver Elek tanulmányai végeztével 1743-ban visszatér hazájába és az új szellemi hatásoktól lelkesülten, szinte tudományos hevületben kezdi meg előadásait Pesten, a felvilágosodás filozófiájának szellemében. Tevékenységében komoly ellenállásra talál, főleg a budai jezsuiták részéről, akik egyházellenességgel vádolják Cörver tanítását.<sup>19</sup> Hogy mennyire újnak, a régivel szemben világosságot, értelmi fényt árasztónak érezték ezt a filozófiát a kortársak, azt elárulják azok a naplójegyzetek és feljegyzések, melyek Cörver Elek kezdeményét megörökítik. Horányi így ír:<sup>20</sup> *primus reiectis Peripateticorum spinis, Philosophiam... eandem Pestini Anno 1744 invexerit in Hungariam. Conradi Norbert kéziratosa filozófiai művében azt írja,*<sup>21</sup> *hogy ez az új filozófia, mely először Angliában alakult ki (Verulami Bacon-ra gondol), meghódította a többi országokat. Végre Magyarországra is behozták, mégpedig 1745-ben Pestre, innen terjedt el a többi líceumokba is.*<sup>22</sup> Még a történeti távlatból, közel 40 év múlva is él az a tudat, hogy a piaristák voltak az országban az új gondolkodás

<sup>16</sup> Horányi: i. m. II. XVII. skk.

<sup>17</sup> Pl. a később egyetemi tanárrá lett piarista Koppi Károly még filozófia-tanár korában levelezett *Gaudio Ferenc* († 1793) természetbölcselő olasz piaristával. — Horányi: i. m. II. 10. skk. — Horváth Ambrus: Koppi Károly. Bp., 1938. 25.

<sup>18</sup> Csaplár Benedek: Révai Miklós élete. I. Bp., 215.; Miskolczy I.: Bajtay J. Antal. Bp., 1914. 7.

<sup>19</sup> Takács Sándor: i. m. 58–59.

<sup>20</sup> Az idézett *Scriptores* ban: I. 384–385.

<sup>21</sup> *Inst. Philos. Conradi Norbert. 1753. Pest. Kézirat. Kegyesrendi Központi Levéltár. 388. (81.).*

<sup>22</sup> V. ö. még Csaplár: i. m. I. 230. — Horányi és Conradi óvszámadata eltér.

első terjesztői.<sup>23</sup> Ez nem annyit jelent, hogy a nyugati felvilágosodásnak a piaristák előtt nem voltak képviselői. De alig voltak képviselői a *természettudományos* felvilágosodásnak, s ha voltak is ilyenek, azok sem intézményesen, iskolák jelentős számán át, hanem mint egyének képviseltek az új gondolatokat.

A filozófia történetét közelebbről az érdekli, milyen volt ez a filozófia? Legjobban megismerjük ezt, az elsősorban még az olasz felvilágosodás hatása alatt álló bölcseletet részben Cörver Eleknek vezetése alatt tartott vitának tételeiből, részben pedig Cörver Jánosnak még Rómában készült és Conradi Norbertnek Pesten készült kéziratos filozófiai előadásokat tartalmazó műveiből.<sup>24</sup>

Cörver János († 1757) műve a logikával és metafizikával 334, a fizikával két részben 234 és 322, etikával 54 lapon át foglalkozik. A logikában — akárcsak Corsini — elsősorban Descartes-ot követi azokban a kérdésekben, melyek az ismeret eredetére vonatkoznak. Határozottan állítja, hogy ...*omnis humanae cognitionis principium est: Ego cogito ergo sum*.<sup>25</sup> Metafizikai tételei közül ki kell emelnünk, hogy — szakítva a thomista skolasztikával — az *essentia* és *existentia* reális különbözőségét tagadja.<sup>26</sup> A test és lélek viszonyára vonatkozólag elveti a skolasztikus elméleteket, de Descartes tanítását sem fogadja el. Egyszerűen utal Corsini szellemében arra, hogy test és lélek között kölcsönös függés van. Ennek a függésnek pontos mikéntjét szerinte áttekinteni még nem lehet.<sup>27</sup> A XVIII. századi piaristáknál ezen a téren szinte hagyományos lett bizonyos tartózkodó magatartás. Ha azonban ezen a téren Cörver nem csatlakozik Cartesius-hoz, viszont az *idea innata* kérdésében megint az ő tanítását követi. Isten lété-

<sup>23</sup> A Merkur von Ungarn 1786-ban így ír: Den Piaristen... dass sie die ersten waren, welche in Ungarn die verbesserte Philosophie nach Newtons Grundsätzen eingeführt haben... V. ö. Takáts: i. m. 65.

<sup>24</sup> *Selectae Propositiones Universae Philosophiae... quas... proponit M. Chrystophorus... sub assistentia R. P. Alexi (Cörver)... Pestini, 1746; Institutiones Philosophiae Universae, quales Romae in Collegio nostro Sch. Piarum S. Pantaleonis tradidi Anno Domini 1741—42. Joh. Nep. Cörver a Matre Dei.* — Közel ezer oldalas, rendkívül szép kiállítású és rajzokkal díszített kötet. Kézirat a Kegyesrendi K. Levéltárban. 386 (43. sz.). — Conradi Norbert ugyancsak kéziratos műve Kegyesrendi K. Levéltár. 388 (81. sz.). Teljes cím: *Institutiones Philosophiae. 1753. Pest.*

<sup>25</sup> I. m. 168.

<sup>26</sup> I. m. 182.

<sup>27</sup> I. m. 228.

nek bizonyításai között felsorolja a szenttamási öt utat, de nagy jelentőséget tulajdonít az ontológiai érvnek is.<sup>28</sup> A *praemotio physica* tant — mint thomista maradványt — nála is megtaláljuk. Fizikáját — mely sajátos átmenet a természetbölcselet és a tapasztalati fizika között — részben Corsini alapján írta, részben pedig, kétségtelenül, közvetlen kísérletezések alapján. Rendkívül szép, saját készítésű rajzok díszítik művének e részét, egyszerű kísérletek pontos ábrázolásai. (Emelő, fogaskerék, lejtő, ék, csavar stb. leírása, a kapcsolatos kísérletek és ezek alapján mechanikai törvényszerűségek levonása.) Csillagászati nézeteiben a Galilei–Newton-féle világkép híve; szakít a skolasztikus világképpel. Etikája gyakorlati irányú: erények, vétkek, érzelmek stb. — sokban Descartes hatását mutató — tárgyalása.

Lényegében ugyanez a tanítás tűnik ki *Cörver Elek* († 1742) propositióiból is. A különbség csak az, hogy Cörver János írása olasz környezetben — az új filozófia otthonos és barátságos légkörében — készült; Cörver Elek műve viszont itthon keletkezett, ezért a felfedezés láza és a küzdelem feszültsége hatja át. Az az élmény jellemzi művének bevezetését, a tételek hangját: íme valami újat tapasztaltam, valami meglepőt éltem át; ezt az új élményt közkinccsá akarom tenni Magyarországon is, elűzöm vele a régi filozófia sötéttségét. Művének bevezetésében filozófiáját scholastico-experimentalis filozófiának nevezi. Vallja azt, hogy a bölcselet az idők folyamán súlyos romlást szenvedett, főleg a skolasztikusok és egyes más filozófusok haszontalansága miatt. Ezeknek a filozófusoknak az volt a fővétkük, hogy ismertnek tekintettek ismeretlen dolgokat, másrészt pedig haszontalan kérdésekkel foglalkoztak. De a filozófiát megújította Galilei, Cartesius (akit rendkívül ünnepel), Gassendi, Purchotius (a Sorbonne tanára), Corsini pisai professzor és mások. Ez a filozófia győzelmes útra indult Angliában, Galliában, Itáliában, Hollandiában, Germániában egyaránt. Ez a filozófia mindenütt győzedelmeskedik, ezt kell tehát tanítani nálunk is, el kell terjeszteni a *haza díszére!*

A tételek nagyrésze természetbölcseleti és fizikai jellegű. A logikai és metafizikai tartalmú kérdésekben Corsini szellemében főleg Descartes-ot követi (pl. idea innata) Fizikája az új szemlélet mennyiségi jellegét tükrözi, me-

<sup>28</sup> I. m. 296.

lyet összeolvaszt Leibniz monasz tanával.<sup>29</sup> Hangsúlyozza: corpus ex sola particularum dispositione unione et accidentium congerie rerum esse sensibile.<sup>30</sup> Az időre, a helyre vonatkozó tanításában Newtont követi. Sokat foglalkozik mechanikai tételekkel. A gravitas kérdésében azonban (hasonlóan Corsinihoz, vagy Cörver Jánoshoz) ő sem csatlakozik még teljesen Newtonhoz. Azt a véleményt osztja, hogy a gravitas oka valamely substantia subtilis, mely a testeket lefelé nyomja (v. ö. Descartes).<sup>31</sup> A későbbi piaristák ezen a téren teljesen Newton felfogását követik. A csillagászati kérdésekben szintén bizonyos ingadozás van még Cörver Eleknél. Így pl. a tenger ár-apály kérdésében, mivel a testek vonzóerejéről szóló tant nem fogadja el, rendkívül óvatos a véleménynyilvánításban.<sup>32</sup> Az emberi lélek a tobozmirigyen keresztül (Descartes véleménye) mozgatja a testet.<sup>33</sup> Végül két tételben foglalkozik Istenre vonatkozó kérdésekkel: Isten mindennek az oka, és van concorsus praevius.<sup>34</sup>

Ezek a tanítások, főleg a kísérleti eszközökkel való mechanikai bemutatások, valóban az újdonság erejével hatottak. Cörver Elek, majd később Cörver János (aki provinciális lett) a rendben szinte kötelező filozófiává tette az új bölcséletet.

Ugyanez a szellem tűnik ki *Conradi Norbert* († 1785) művéből is. Ez a gondosan kidolgozott jegyzet tanítási szempontból az előzőkkel lényegében azonos. Olyan mű, melyben írója — ha azt a sanyarú viszonyok következtében kiadni nem tudta is — teljesen benne él. Még évtizedek múltán is foglalkozott vele, hozzáírt, át-át dolgozhatta. Így pl. a 27. lapon betoldásként szerepel e megjegyzés: 1772. jan. 21-én Veszprémben gondolkodni kezdtem... (a szöveg problémáján). Ez az adat is elárulja, hogy ezek a piaristák többek voltak egyszerű tanároknál: valóban gondolkodók, bölcselők voltak, akik benne éltek a problémákban. Conradi is ünnepli az új, általa (Corsini nyomán) eklektikusnak nevezett bölcséletben azt, hogy az igazságot előítéletektől mentesen vizsgálja. Az új bölcsélet elve — mondja —: a bölcselkedés, a gondolkodás szabadsága. Nem ugyan a tel-

<sup>29</sup> I. m. XVIII. t.

<sup>30</sup> I. m. XXIII. t.

<sup>31</sup> I. m. XXVIII. t.

<sup>32</sup> I. m. XLV. t.

<sup>33</sup> I. m. LII. t.

<sup>34</sup> I. m. LIV., LV. t.

jes, zabolátlan szabadság, hanem a helyes ész és a vallásos érzés (sensus Religionis) keretén belül való szabadság.<sup>35</sup> Ez fontos megjegyzés. A XVIII. századi piaristák bölcséletét mindenhol jellemezte ez a teljes feltárulás az új bölcsélet felé, az új bölcsélet szinte apostoli hevületű terjesztése, de csak a vallás keretein belül. Ez az állásfoglalás, a józan ész, a tapasztalat, az egyszerűség, a fanatizmustól mentes igazságkeresés óvta meg őket attól, hogy a felvilágosodás szélsőséges irányát kövessék.

Ezért utasítják el a piaristák az előttük fanatikusként feltűnő Voltaire-t.<sup>36</sup> Ez viszont nem jelenti azt, hogy a XVIII. századi piaristák a francia felvilágosodástól elzárkóztak volna. Ellenkezőleg, csak annyit jelent, hogy tanításait bizonyos kritikával vették át. A XVIII. századi piaristák az olasz mellett a francia felvilágosodásnak is közvetítői voltak a magyar felvilágosodás felé. Bajtay Antal és Cörver János római tanulmányaik után európa-körűli tanulmányútra indulnak. Közben sokáig tartózkodnak Párizsban, később Hollandiában, majd II. Frigyes udvarában. A francia felvilágosodás képviselőivel személyesen is megismerkednek. Műveltségük is, szinte alapvető módon, franciás lesz. Bajtay levelezésének jó része francia nyelvű. Cörver János kis műve: *Politique Chrétienne aisée et abrégée methodiquement à l'usage des Jeunes Princes...* Vienne (1770) a francia felvilágosult pedagógiai gondolkodást tükrözi, éppen úgy, mint Bajtay Antal gondolatvilága.<sup>37</sup> A francia felvilágosodás azonban nem csupán Bajtay és Cörver személyén keresztül talál utat a magyar piaristákhoz. Sokkal fontosabb ebből a szempontból az az élénk irodalmi kapcsolat, mely a házikönyvtárak és egyes erősen francia műveltségű, a rendtagok nevelésében szerepet játszó piaristákon keresztül éri a rendi közösséget. Itt utalnunk kell a privigyei noviciátus szerepére, ahol tudatosan ismerkednek meg a rendtagok a felvilágosodás, és főleg a francia felvilágosodás, szellemét lehelő nevelési könyvekkel.<sup>38</sup> Utalnunk kell az igen értékes rendházi könyvtárakra is. Ezekben — a rend nagy-nagy szegénysége, sőt sokszor nyomora ellenére — a kor jelentős könyvei mind megvannak. Ezek a könyvtárak főleg francia könyvekkel

<sup>35</sup> I. m. 26.

<sup>36</sup> V. ö. Poor C. megjegyzését: *Voltairus saeculi huius ingenium phanaticum...* — I. m. 310.

<sup>37</sup> V. ö. Miskolczy István: i. m. 13. skk. — Csapár: i. m. I. 194.

<sup>38</sup> Takáts: i. m. 57.

vannak tele. Így pl. a Terézianum könyvtárában Vácott főleg janzenista szellemű, a janzenista felvilágosult nevelési irányt terjesztő könyvek szerepelnek nagy számmal.<sup>39</sup> Ugyancsak a francia felvilágosodás szelleme hatott a főúri házaknál nagy számban nevelősködő piaristákra is: éppen a legtöbbször főúri háznak hatalmas francia könyvtárán keresztül. A francia nyelv tanulása már a noviciátusban de főleg a bölcseleti tanfolyamon, kötelező volt. *Keszthelyi László* († 1809), ez a rendi filozófiai gondolkodás alakításában rendkívüli hatású férfiú, indignálódva ír Nagy-károlyból volt tanítványának, Koppi Károlynak Nyitrára: quantum me indignor tibi Carole non didicisse te Gallice...<sup>40</sup> A francia felvilágosodás szélsőségeibb formában inkább a második generációnak képviselőinél tűnik élénk. Az első generáció (Cörverek, Bajtay, Conradi) még sokkal inkább az olasz felvilágosultság hatása alatt állanak, életük erősen a Mária Terézia körében élő, tompított, hangfogóval finomított felvilágosultságához kötötte őket.<sup>41</sup> Azoknál a piaristáknál, akik az udvartól távolabb éltek, rendi hivataluk sem jelentett semmiféle megkötöttséget; ezektől sokszor még a francia felvilágosodás forradalmi színezetű tanai sem állnak egészen távol. Így pl. a jelzett Keszthelyi László annyira francia műveltségű volt, hogy Kolozsvárott, akadémiai tanár korában, a reakciós körök azzal vádolták: Voltaire, Rosseau szellemében tanít és román ízlést hirdet.<sup>42</sup> Kétségtelen tény az is, hogy *Koppi Károly* († 1901), aki mint egyetemi tanár szoros összeköttetést tartott fenn a korabeli francia felvilágosultság magyar hirdetőivel, történetbölcseleti felfogásában mind jobban sodródik a francia forradalom eszmevilága felé. Fiatalabbkori műveiben még a barokk fejedelmi abszolutizmus híve, majd fokozatosan, a teljesen felvilágosult abszolutizmuson keresztül, a francia forradalom népfőlség-elvéig jut el, Rousseau Contrat Social-jáig. Az egyetemi katedráról való eltávolítása is — a reakció idejében — felvilágosult, demokrata irányú nacionalizmusa miatt történik. Koppi Károlynál a felvilágosult gondolkodásnak minden eleme egész tisztán megtalálható: humanizmus, ész-

<sup>39</sup> Juhász Miklós kéziratos kutatásai a volt Terézianum könyvtárára vonatkozólag.

<sup>40</sup> Csaplár: i. m. I. 241.

<sup>41</sup> Bajtay életének java részét a bécsi udvarban tölti. — Miskolczy: i. m. 14. skk.

<sup>42</sup> Takáts: Pálya I. élete. 40.

szerűség, hasznossági gondolkodás, az emberi természet jó-ságába vetett hit és ebből fakadó állambölcséleti felfogás; vallási téren rendkívüli tolerancia, mely majdnem hit-közömbösség és egészen határozott nacionalizmus.<sup>43</sup>

Ilyen egészen szélsőségekbe hajló formában minden-esetre kevés piaristánál tapasztalható a felvilágosultság hatása. Inkább jellemezte mindvégig a rendet valami finom tartózkodás a szélsőséges elméletektől. Az a tény viszont, hogy Koppi az egyetemi katedráról való elmozdítása után rendi tisztseget (házfőnökséget) tölt be, legalább annyit jelez, hogy Koppi összeegyeztethetőnek hitte saját felfogását szerzetesvoltával, másrészt meg a rendi közösség sem gondolt arra, hogy Koppi felfogásában lehetnek vallási téren veszélyes elemek. Általában azt kell megállapítanunk, hogy a XVIII. század piaristái az új világszemlélet sodrásának hatása alatt, abba szinte belemerülve, nem veték észre, hogy az új világszemléletnek a keresztény gondolattal és hagyományokkal való szintézisbe hozatala nem probléma nélküli.

A rend nagy többségére azonban a francia felvilágosultságnál nagyobb hatással volt az elsősorban *osztrák piaristák* közvetítésével hozzánk jutott *német népszerű felvilágosultság és az angol empirizmus*. Mária Terézia alatt az osztrák piaristák szerepe évről-évre nőtt az osztrák pedagógiai mozgalmak irányításában. Különösen nagy lett a hatásuk azóta, hogy rájuk bízta a Liechtenstein Akadémia vezetését.<sup>44</sup> Előkelő főúri ifjakat neveltek, teljesen a felvilágosodás szellemében. Itt működött a magyar piaristák bölcséleti fejlődésére nagy hatást kifejtő *Dalham Flórián* († 1795.) is hosszabb ideig.<sup>45</sup> Dalham világlátott tudós volt; műveit mindenfelé mint a világosság terjesztőit üdvözik. Az 1762-ben megjelent *De ratione recte cogitandi, loquendi et intelligendi libri tres...* c. művét szinte minden magyar házi könyvtárban megtaláljuk. Második kiadását Horányi rendezte sajtó alá Velencében, 1770-ben. Dalham könyvét a londoni királyi akadémia elnökének ajánlja és nem hiába: Bacon szellemében ír. A módszertől, az értelem helyes használatától függ a tudományok megújulása, így a közös boldogság. A régi gondolkodást kritika nélkülinek tartja. A tömeg meséitől meg kell szabadulni. Ezért mellőzni kell a logika skolasztikus szárazsá-

<sup>43</sup> Horváth Ambrus: i. m. 53. skk.

<sup>44</sup> Miskolczy: i. m. 14.

<sup>45</sup> Horányi: i. m. I. 581. skk.

gát és egyoldalúságát, helyette az élet szükségletei szerint kell gondolkodni. A helyes ismeretre a közvetlen tapasztalat vezet. Ez óv meg az ábrándoktól és a felesleges kéteylektől egyaránt.<sup>46</sup>

Dalham empirikus iránya és az olasz piaristák egyik részének természettudományos érdeklődése a *második generáció* piarista filozófusainál és filozófia tanárainál mindjobban háttérbe szorítja Corsini még sok klasszikus hagyományt őrző filozófiáját. Világosan kitűnik ez azokból a nagyszámú vizsgai tételekből, melyek a század 60-as és főleg 70-es, 80-as éveiben a különféle rendházak filozófiai kurzusain megvitatásra kerültek. Így pl. az előbb említett Koppi Károly fiataalkori tétel-kiadványában Dalham irányának hatása alatt áll.<sup>47</sup> Koppi úgyszólván teljesen szakít a cartesianismussal. Rendkívül relatívnak látja az emberi megismerést. Az emberi vélemények sok-sok szemponttól függenek. Nevelés, történeti viszonyok, éghajlat. Ez okozza az ítéletek különbözőségét. Az idő változásával a szokások is változnak. Könnyen tévedünk, mivel semminemű velünk született ideával nem rendelkezünk. Hogy a tévedésektől szabaduljunk, azért kell okosan használnunk a logika törvényeit, főleg az indukciót. Ebből az empirista, részben szenzualista, kiindulásból következik, hogy Koppi tagadja az *universale*-k létét és kerüli a kényesebb metafizikai kérdéseket. Ezek tárgyalása szerinte felesleges. Inkább természetbölcséleti és fizikai tételeket tárgyal. Ezen a téren is eltérést mutat az első generáció gondolkodóitól: egész határozottan követi Newton tanítását. Sokat foglalkozik a vonzóerő kérdésével, Newton szellemében.

Dalham szellemében még következetesebben ír, és szinte teljesen az empirizmus hatása alatt áll, *Poor Cajétán*. A pesti intézetben adott elő fizikát és gazdaságtant. Önálló, monografikus jellegű műve: *Theoria sensuum, cum propriis tum probatissimorum nostrae aetatis philosophorum rationibus ac experimentis illustrata et confirmata*. Pest. 1781. Műve jelzi azt a folyamatot, mely a század végére még jobban megerősödik: a fizika kezd kiválni a filozófiából. A kísérleti módszer pedig új kutatásokra sarkalja, szakosítja a gondolkodást. Poor műve is erősen fizikai jelegű, sok tapasztalati lélektani és aránylag kevés

<sup>46</sup> Dalham jelentőségét helyesen emeli ki Jansen: i. m. 33. sk.

<sup>47</sup> C. Koppi... In Collegio Pestano Publici Philosophiae Professoris. — Selectas ex Univ. Phil. ... Propositiones... proposuit... ex Institutionibus C. Koppi. Vác. 1775.



spekulatív filozófiai résszel. Műve homlokára büszkén írja: saját és a kor más legkiválóbb szerzőinek tapasztalatai alapján. Műve bevezetésében elutasítja azokat, akik vizsályt keltenek felesleges kérdések hánytorgatásával. Ő a saját szakmájában akar írni. Ha megállapításaiban eltér mások véleményétől, ezt „veritatis amore inflammatus” teszi. A külső érzékekről szóló tanítást vizsgálja, azért mivel az érzékek az útjai a fizikai ismeretnek. Módszere: kísérleti módszer. Amit mástól vett át, azt pontosan feltünteti. A mű maga az érzékek működésének részletes, kísérleti alapon nyugvó leírása és magyarázata és rendkívül széleskörű olvasottságról tesz tanúságot. Sok, alig egy vagy két évvel korábban megjelent mű is szerepel forrásai között.

Poor Cajetán műve jelzi azt is, hogy a század 70–80-as éveire a magyar piaristák már nem csupán mint közvetítők, hanem önálló kutatók is bekapcsolódnak az új szellemű gondolkodás terjesztői közé. Ennek az elmélyülő, szakosodó irányzatnak terméke a többi ezidőben megjelent részletmunka is. Különösen foglalkoztatja az elméket az anyag szerkezetének, természetbölcseleti problémájának kérdése. Több mű is foglalkozik ezzel a problémával, közülük kiemeljük *Alber Jánosét* (†1830.) és *Koppi Károlyét*.<sup>48</sup>

Alber művének bevezetésében mondja, hogy művét bírálatra átadta egy filozófusnak, aki azonban véleményét nem fogadta el. Ezért döntésre Horányi elé viszi művét. E bevezető szavakra a következőkben Horányi válaszol: Örömmel vette — mondja — az írást. Ha Alber véleménye nem egyezik is meg a saját véleményével, mégis örül Alber írásának. Nem szolgálai utánzókat akar ugyanis látni, hanem olyanokat, akik önállóan gondolkodnak. Alber művében egyébként a Boskovich-féle anyagelméleti dinamizmust támadja, főleg mechanikai érvekkel. Koppi Károly műve a leibnizi dinamizmus szellemében írt anyagelmélet. Ezek a művek, valamint Horányinak a *Scriptores*-ben<sup>49</sup> velük kapcsolatban tett megjegyzései mutatják, mennyire tudatos és egymásbafonódó szellemi munkát végeztek a XVIII. századi piaristák. Ennek a felvilágosodás gondolatainak szolgálatában álló munkának központja, szinte szervezője *Horányi Elek* (†1809.) volt. Ez az előkelő, szín-

<sup>48</sup> Alber János: *Cogitationes philosophicae de immediato corporum contactu theoriam cl. J. Boschovicii respicientes*. Bécs. 1782. — Koppi Károly: *De vi corporum infinita*. Bécs. 1775.

<sup>49</sup> Horányi: I. m. I. 15 skk; II. 242.

magyar családból származó piarista rendkívülien sokoldalú tanulmányokat végzett. Beutazta egész Európát, levelezett korá tudósaival, szoros kapcsolatban állott az olasz, osztrák, cseh piaristákkal éppen úgy, mint a hazai felvilágosodás világi képviselőivel és Németország tudós köreivel. A pesti piarista házban tudományos központot teremtett. Ahogy utaltunk már rá, nagy jelentősége volt főleg kiadói munkásságának. Irodalomtörténeti működése a magyar irodalom szempontjából felbecsülhetetlen, a kegyesrend íróiról írt műve (*Scriptores Scholarum Piarum*) pedig filozófia-történeti szempontból is jelentős. Nyugodtan tarthatjuk az első magyar filozófia-történeti lexikonnak is. Horányi műve teljesen át van hatva az új böleselet, a felvilágosultság gondolatvilágának öntudatával. Horányi filozófiai tanításai lényegében megegyeznek a már ismertett tanokkal.<sup>50</sup>

Mint említettük, a korabeli piarista böleselők szoros kapcsolatban állottak a Leibniz által képviselt iránnyal éppen úgy, mint a részben Leibnizből táplálkozó német népszerűsítő felvilágosult filozófiával, így főleg Wolf tanításával is. A Leibniz-féle irányzatnak legkövetkezetesebb képviselője *Gr. Königsacker Cal. József* († 1797.).<sup>51</sup> Kéziratban fennmaradt filozófiai dolgozatai elsősorban racionális, szigorúan logikus felépítettségükkel tűnnek ki.<sup>52</sup> A teleológiáról írt értekezésében vallja a világ legtökéletesebb voltáról szóló leibnizi tant, amit általában a többi piarista filozófusok nem fogadnak el. *De genuina elementorum corporis notione* című értekezésében a leibnizi monaszelmélet alapján fejti ki a testek mivoltát. Csak az elemek substantia jellegűek. Az összetett lények csupán acciden-sekből állanak: végső fokon egyszerű monaszokból. Kéziratban maradt lélektanában sok, főleg racionális jellegű, érzelmekre vonatkozó felosztást találunk. A korabeli piarista filozófusok közül Königsacker látszik a legraciona-listább irányúnak.

A piarista iskolákban használt tankönyvek is a felvilágosodás korában szokásos művek voltak. Kezdetben Corsini műveit használták, később Jacquier, Newton és Wolff művét.<sup>53</sup> Wolff művének nagyrabecsülését jelzi az

<sup>50</sup> Propositiones... ex institutionibus A. Horányi... Vác. 1777.

<sup>51</sup> Horányi: I. m. 210.

<sup>52</sup> Kegyesrendi Központi Levéltár. 372/2.

<sup>53</sup> Hannulik Ch. naplójegyzetei, aki maga is sokáig volt filozófia tanár Nagyváradban. Idézi Csaplár: i. m. I. 230.

az adat, melyet Csaplár közöl: „A pesti k. r. tárház könyvtárában látható két díszes tokba foglalva Wolff Chr. Philosophia practica Universalis methodo scientifica című művének eredeti kézírata, melyet Némethy Lajos magyar piarista Wolff fiától 1758-ban kapott Halában, hol mint tábori pap tartózkodott.”<sup>54</sup> Ez az igénytelen kis adat a megjelent művek, filozófiai viták tételeivel egybevetve jelzi azt, hogy a filozófia, az új bölcsélet terjesztése a XVIII. századi piaristák számára több volt, mint egyszerű tantárgy. Szellemet, életet jelentett. Ilyen keretbe állítva megértjük a kor talán legérdekesebb, filozófiai szempontból mindenesetre egyik legtüzeesebb és tudatosabb piaristájának, *Benyák Bernátnak* († 1829) szavait, melyeket a rendi növendékekhez intézett: „Légy jó filozófus és jó piarista vagy. A filozófust ész, életfegyelem, törvénytisztelet és kötelességtudás jellemzi s ezekre van leginkább szüksége a piarista tanárnak.”<sup>55</sup> Benyák Bernát egyéniségében ez a felvilágosultságból fakadó optimista lelkesültség találkozik egészen következetes magyarságélménnyel. A filozófiát is azért akarja művelni, hogy nemzetének hasznára legyen. Elsősorban filozófia-történész. Előadásjegyzeteit, melyekben az egész filozófia történetét feldolgozza, többször sajtó alá rendezte. Filozófiatörténeti dolgozatainak egy része meg is jelenik.<sup>56</sup> Párbeszédés feldolgozása ez a filozófiatörténet legrégibb részének, a barbár népek filozófiájának. A felvilágosodásnak megfelelően sokat foglalkozik benne a Kelet filozófiájával, többek között a kínai filozófiával is. De filozófiatörténetét rendszeres formában is kidolgozza, először mint szegedi filozófiatanár. Szegeden többször átdolgozza, Selmecen 1809-ben újra leírja. De ekkor már összeszűkültek a magyar szellemi élet lehetőségei. A reakció korában vagyunk. Benyák nem tudta művét kiadni. Művének<sup>57</sup> bevezetésében a filozófiatörténet szerepét, jelentőségét fejti ki. Szerinte a filozófiatörténet személyek és tanítások története. Mind a kettőt adni akarja. Először a barbár népek bölcséletével foglalkozik, majd a görög és római iskolák tanításaival, rendkívüli részletességgel. Sokat időzik a kis görög és latin iskoláknál is. De amilyen részletességgel foglalkozik az ókori bölcsellett, olyan rövi-

<sup>54</sup> Csaplár: i. m. I. 229.

<sup>55</sup> Takáts: i. m. 57–58.

<sup>56</sup> Sermocinationes criticae super ortu et progressu philosophiae... Pest. 1779.

<sup>57</sup> Kegyesrendi Központi Levéltár: 373/18.

den elbárik a skolasztikával. A skolasztikusok — szerinte is — a helyett, hogy tovább fejlesztették volna a bölcséletet, haszontalan kérdésekkel töltötték meg. Az új fellendülés szerinte a XIV. század után indul meg. Majd ez a fellendülés (felsorolja a Bacon utáni gondolkodókat) mind nagyobb lendületet vesz és eljut a mi korunk fejlettségére, világosságára. Az általános filozófiatörténet után problémátörténetet ad. A logika történelét dolgozta ki azonban csupán teljesen. Itt elég sokat foglalkozik a középkoriakkal is, de sokkal bővebben a renaissance és az újkor logikájával. Tárgyalása Locke-nál (rendkívül dícséri) és Dalhamnál szakad meg. Locke-nál különösen utal arra, hogy igen sokat tett a bölcsélet fejlődésére azzal a határozott tanításával, hogy minden ismeret az érzéklésből származik. Benyák Bernát filozófiatörténetének megírásában főforrás Brucker Jakab műve.

Benyák rendszeres filozófiai problémákkal is foglalkozik. Erről tanúskodnak részben kéziratai, részben nyomtatásban megjelent művei.<sup>58</sup> Mindezekben tanítása a már ismertetett tanokat tartalmazza. De Benyák nem elégszik meg a filozófia szokásos latinnyelvű tanításával. Szíve vágya, miként a nála fiatalabb Révainak, hogy a filozófiát magyar nyelven szólaltassa meg.<sup>59</sup> Ez a vágy nem új a piarista rendben. A rend kiváló szellemű férfiai (Dugonics, az említett Keszthelyi) régóta hangoztatták ennek szükségességét.<sup>60</sup> Benyák Bernát szíve vágyát valóra váltja. 1777-ben megrendezi Pesten az egész országban első, nyilvános, magyarnyelvű filozófiai vitát.<sup>61</sup> Kicsi, egyszerű tételek. Mégis nagy a jelentőségük: a magyarnyelvű filozofálás népszerűsítésének vonalán. Benyák Bernát büszkeséggel emlékezik meg maga is erről a vitáról. „Tapasztaltam ezen elégségét nyelvünknek, főképen ezelőtt hat esztendőkkel — írja<sup>62</sup> —, midőn az ország színének nagy öszvegyűlése közepén nyilvános vetélkedésre feltettem...”

<sup>58</sup> *Ratiocinium Philosophicum super Libertate Ingenii Humani in Philosophando*. Pest. 1784. — *Propositiones...* Pest. 1783. ... egybekötve Bruyes apátur kis erkölcsi elmélkedésének franciából fordításával. — Kéziratai: Kegyesrendi Központi Levéltár. 373/71; 373/19; 373/12; 373/23; 373/75.

<sup>59</sup> Révaira vonatkozólag Csaplár: i. m. I. 251.

<sup>60</sup> V. ö. Csaplár: i. m. I. 252.

<sup>61</sup> Egész Logikából és oktató fisikából válogatott tizkelyek, ... melyeket... Vörös Antal... helybenhagyásából vetélkedésre kiteve Benyák Bernát... a magyarországi hét főbirás és királyi tábla előtt pedig nyilván vitatott Czikó János. Kalotsa. 1777.

<sup>62</sup> I. m. *Okos elmének mulatozásai*. Toldalék.

A XIX. század közepén is tisztában vannak Benyák Bernát úttörő szerepével.<sup>63</sup> Benyák Bernátnak több szava belekerült a magyar bölcseleti műnyelvbe is.<sup>64</sup> Azonban ez a kezdemény csak kezdet maradt. Az iskolai reformok nemcsak a magyar nyelv ügyét vetették hátra, hanem általában a bölcseleti kurzusok jó részének megszüntetésével a magyar bölcselet szépen induló kibontakozásának is gátat vetettek.<sup>65</sup> Az a rendkívüli nagy lendület és tudományos nekifeszülés, mely a XVIII. század második felének piaristáit jellemezte a bölcselet terjesztése terén is, el-lanyhul, illetve más irányban érvényesül. A magyar élet szükségai is hozzájárulnak ahhoz, hogy a piarista felvilágosodás gondolkodói nem maradnak meg az elmélet mellett. Beállanak a „hasznos“ munkába. A nemzeti öntudat felrázásának szolgálatába áll a filozófia is. Így a bölcseleti felvilágosodás beletorkolik a XVIII. századi piaristák másik, Desericzkytól elindított nemzeti, missziós öntudattal áthatott irányába. Itt egységgé fonódik össze a történeti múlt öntudata, a magyar irodalom és művészet szolgálataival; a természettudományok gyakorlati életre nevelő és világosságot teremtő új világszemlélete, empirikus szel-leme, az államtudomány sokban a francia forradalmi eszmékből táplálkozó új értelmezésével, és egy ugyanakkor hívó, az emberiség és a magyarság vallásos lelkületének egyszerű lélekkel szolgálni akaró magatartással.

Ez a piarista szellem — melyet B. Jansen, egyetemes értelemben, teljes joggal nevez a felvilágosultság egyik legjellegzetesebb nyilvánulásának<sup>66</sup> — a magyar életre ténylegesen átformáló hatással van. Dolgozatunk keretén túl vezetne ennek a hatásnak pontos lemérése. Érzékeltetésként csak utalunk a következő tényekre: a XVIII. század utolsó 30 évében az ország legtöbb katolikus középiskoláját piaristák vezetik, szerte az országban. Sok szeminárium-ban tanítanak (Győr, Nyitra, Vác, Kalocsa, Veszprém, részben Pécs), bölcseleti tanfolyamokon, illetve akadémiákon működnek (Pest, Kalocsa, Vác, Nyitra, Nagykároly, részben Debrecen, Vác: Terézianum, Kolozsvár: Akadémia, illetve részleges egyetem). Közel hatvan olyan piaristáról

<sup>63</sup> Almási Balogh Pál pályamunkája a magyar filozófiáról. Buda. — 1835. (58—59.)

<sup>64</sup> Kornis Gyula: A magyar bölcseleti műnyelv fejlődése. Bp. 1907. 12.

<sup>65</sup> Takáts: i. m. 67.

<sup>66</sup> B. Jansen: i. m. 30.

tudunk, akik részben tanítottak filozófiát, részben pedig kisebb-nagyobb műveket írtak. A nevelői állásokon keresztül, éppen úgy mint az iskolák által, az ország lakosságának, vezető rétegének legnagyobb része kapcsolatba került a piaristák által képviselt felvilágosodással. Ha ehhez még hozzávesszük azt is, hogy a bécsi Terézianumban és a Lichtenstein Akadémián tanuló magyar főúri fiatalság ugyancsak a piaristákon keresztül érintkezik a felvilágosultsággal, akkor túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a XVIII. század magyar felvilágosodási szellemének kialakításában e század piaristáinak döntő szerepe volt. Így abban is, hogy a magyar felvilágosodás egy-két túlzástól eltekintve sohasem tévedt olyan szélsőségekbe, mint a francia felvilágosodás.

De másért is jelentős a magyar és egyetemes filozófiatörténeti, valamint magyar és egyetemes szellemtörténeti szempontból a XVIII. századi piaristák felvilágosult szellemisége: bizonyítja azt, hogy a szellem élete sanyarú körülmények között is ki tud bontakozni és bizonytalanság még gazdagabb termést tud hozni, ha a magyar sors nehézségei a teljes virágzást meg nem akadályozzák. Bármiképen vélekedjünk is — egyetemes nagy rendszerek szempontjából — erről a korról, annyit el kell ismernünk, hogy a magyar tudomány és a magyar bölcselet történetében ritkán találunk a tudósok, bölcselkedők és bölcselők részéről olyan *mély érzelmi élménnyel járó elmélyedést*, mint éppen a piarista felvilágosodás képviselőinél.

Ha ennek a nemzedéknek bölcseleti gondolkodása, külső körülmények miatt, nem is tudott teljesen kibontakozni, jelentősége a magyar szellem életében mégis nagy volt. Nyomokat hagyott nemcsak az általános közgondolkodás átformálásában, hanem a szorosan vett filozófiai gondolkodásban is. A XIX. század piarista egyetemi tanárai a pesti egyetemen (Szűts István, Purgstaller K. József, Horváth Cyrill) lényegében azt a friss szellemű, eklektikusnak nevezhető, minden hatással szemben feltárult bölcselkedő szellemet képviselik, mely a XVIII. századnak a felvilágosodás lázában hevülő gondolkodóit, a Cörvereket, Bajtayt, Keszihelyit, Benyákot, Horányit és a többi neves és névtelen tudós filozófust hevítette.

# A LÉLEKTAN MÓDSZERÉRŐL.

(Mérés és intuíció.)

Írta: STEIF ANTAL.

---

1. A közvetlen tapasztalás nem fedi fel a jelenségek finomabb szerkezetét. 2. A természettudományokban az intuíció és a mérés az ismeretek forrásai. A lélektanban a mérés lehetőségét bizonyítani kell. 3. A tudatjelenségeknek közvetlenül adott egy hozzávetőleges nagyságrend, de nincs mértékegység. 4. A mérés lehetőségének levezetése a tudatjelenségek axiómatikájából. 5. Az emberek az ösztudatjelenségek tekintetében is a Gauss-féle eloszlást mutatják. 6. Homogének-e a lélektanban használt egységek? 7. Példák a normál's eloszlás jelentőségére a lélektanban. 8. Az intuíció egynehány jellegzetessége. 9. A megjelenítés fogalma. Az értelmi szerkesztések veszedelmei. 10. Összefoglalás. Az intuitív gondolkodásnak a mérő, módszerek kialakítására is kell irányulnia.

1. A mérés és az intuíció jelentőségéről a lélektanban nem lehet beszélni a nélkül, hogy a lélektan tárgya és feladata — és ezzel kapcsolatban a lélektani törvény — kérdésében állást ne foglalnánk. Minden tapasztalati tudományban először a tapasztalati anyagot kell megszerezni, azután igazolni kell s végül rendszerezni. A lélektanban is fel kell kutatni a lelki jelenségek területét, e jelenségeket keletkezésük feltételeiben — egyetlen feltételt sem hagyva ki — meg kell vizsgálni, ellenőrizni s végül le kell írni. A teljes leírás a lélektani törvényt már magában foglalja. De a lélektani történések összes feltételeit csak igen ritkán ismerjük s így az, amit törvényként mondunk ki, legtöbbször igen töredékes, vagy összegező jellegű megállapítás csupán, amelyben a finomabb szerkezeti vonások majdnem teljesen eltűnnek. Ha pl. azt mondjuk, hogy a szándék általában befolyásolja az emlékezést: ez lehet igazolt ténymegállapítás, de általa még nem kaptunk választ arra a kérdésre, hogy ez a befolyásolás milyen mértékben és hogyan történik? Említhetünk más példát is. Összefoglalóan, nagy vonásokban könnyű észrevenni, hogy egyetlen lámpával megvilágított szobában egy új lámpa meggyújtásánál viszonylagosan nagyobb világosságot érzékelünk, mint ha a szobában már tíz lámpa égett. Ezt a viszonylagosságot könnyen, szinte közvetlenül tapasztalhatjuk, de csak Fechner és Weber vizsgálatai adták meg ennek a tapasztalatnak teljesebb tartalmát, az inger és a megfelelő érzetnövekedés viszonyainak a tisztázásával. A fizika területén azt látjuk, hogy minden súlyos test általában lefelé esik, de közvetlenül, vizsgálati módszerek alkalmazása

nélkül, magán a jelenségen, érzékünk korlátolt volta miatt, nem szemlélhetjük az esés törvényét.

A valóság differenciáltabb szerkezete a mindennapi, vagy ahhoz közel álló más tapasztaló eljárással elérhető valóságkéreg alatt rejtőzik. Ahhoz, hogy tudományos értékű törvényeket nyerjünk, be kell hatolnunk a közvetlenül adott tapasztalatok felépítésébe. Ezt a követelményt, bár magától értetődőnek látszik, a fiatal lélektani tudomány gyakran elhanyagolja. Különösen a gyakorlati szempontokat szem előtt tartó vizsgálati eljárások kielemezése hiányos. Általában megelégszenek gyakorlati alkalmazhatóságuk megállapításával és más, ugyanúgy nem elemzett vizsgálati módokhoz való analógiájuk és korrelációjuk kimutatásával.

2. A természettudományokban a jelenségek összefüggéseinek felderítésére a kísérlet s ennek különösen egyik főmozzanata, a mérés szolgál. De a mérés a természettudományokban sem olyan csodaszer, amely mindenén átsegít. A mérés csak akkor igazán gyümölcsöző, ha a jelenség lényeges jegyeit emeltük ki s tettük alkalmassá mérésre. A helyes kísérletezést megelőzi a jelenség lényeges mozzanatainak feltételezése, rendesen hipotézis formájában; ez pedig a gondolkodás munkájának eredménye. A gondolkodás egyik részműködése az elvonás, az absztrakció: már a lényeges jegyek felé irányul s így felteszi a jelenség belső összefüggéseinek, szerkezetének sejtésszerű megérzését. Ebben az elmémunkában már a teremtő gondolkodás kezdeteit kell látnunk. Egy másik részműködés, a kombináció még fejlettebb változatában mutatja a tudomány terén dolgozó teremtő gondolkodást. A kombináció a homályosan megérzett jelenségből kiemeli a főtényezőket, összehozza az eredményt ígérő alkotókat, mint pl. Galilei a lejtőn eső testnél az utat és az időt. S végül a gondolkodás csúcsteljesítményénél az ember felismeri a valóban döntő és végső összefüggéseket s ilyen módon kijelöli a módszeresen követhető utat. Ezt az újat meglátó, következményeiben nagyfotosságú gondolkodást, amely a jelenséget, szerkezetének előzetes ismerete nélkül, lényeges alkotóit helyes összefüggésben magábanfoglaló szintézisben, egy pillanat alatt hatalmába veszi — nevezzük általában intuíciónak. De nyilvánvaló, hogy az intuíció kisebb-nagyobb értékű, következményeiben különböző jelentőségű összefüggéseket hozhat felszínre.

A legmélyebb intuíció se tud azonban a jelenség szer-



kezetének legbensejéig hatolni, a jelentős összefüggéseket csak szintézisben ragadja meg. A kifejtésre külön munka szükséges. Az intuíció néha csak az előre megsejtett vég-eredmény, a hozzávezető utak felismerése nélkül. Ilyenkor csak a kutatás irányát jelöli ki s a célhoz vezető út nagyon fáradságos lehet. A megérzés mindig igazolásra szorul. Ha a teremtő meglátás azonnal minden részletbe be tudna hatolni s érvényét már pusztán valósága igazolná, akkor nem volna szükség sem mérésre, sem ellenőrzésre. Akkor nyomában nem maradna más, csak az élet nagyszerű ajándékának boldog szemlélése. De ez az öröm viszonylag rövid ideig tart és rögtön új feladatok tárulnak fel. Az intuíciók egy fajtát Gauss tömören jellemezte, mikor így nyilatkozott: az eredményeim már megvannak, csak nem tudom, miképp jutok el hozzájuk. Gyakorlatilag tekintve a legtöbb intuíció végén kérdőjel van, amit csak a módszeres vizsgálat tüntet el. Vannak még bizonyos kutatássort betetőző intuíciók is, amelyek azután a kérdéses problémát végérvényesen megoldják.

Az intuíció a természettudományokban mindig megelőzi a kísérletet és a mérést, a mérések után pedig az eredmények értelmezésénél van szerepe. Így Kepler abban a számszeregetben, amit Tycho de Brahe a bolygók mozgásáról összehozott, meglátta a törvényt. Mendel pedig szorgos és pontos számoló eljárással nyert eredményeinek helyes értelmezésével az örökléstan alaptörvényeinek felfedezője lett.

A lélektanban is az intuíció az a forrás, amelyből minden eredménnyel járó kérdésfeltevés, minden helyes értelmezés és új tény felfedezése fakad. Ez kétségtelen, de annál kérdésesebb a mérés. Ezért először erre fordítjuk figyelmünket.

3. Egyes filozófusok a mérést a lélektanban lehetetlennek gondolták, sőt Kant pl. úgy vélte, hogy a matematikát egyáltalában nem lehet a lelki jelenségekre alkalmazni, mert ezek csak az időben folynak le. A mérés lehetősége a természettudományokban nem vitás; a lélektanban azonban igazolni kell.

Ennek a kérdésnek a tárgyalásánál figyelembe kell venni, hogy a gyakorlati életben fontos helyet elfoglaló pszichotechnika is mér és ezek a mérések gyakorlati felhasználásukban általában beváltak. A tudományban gyakran megtörténik, hogy a gyakorlat az eredményeket az elméleti alapok tisztázása előtt szolgálatába állítja.

Forduljunk most minden lélektani kérdés ősforrásához, a belső világunk felé és figyeljük meg tudatjelenségeinket a mérhetőség szempontjából.

Először is közvetlenül látjuk, hogy minden tudatjelenségre — aktusra, diszpozícióra, tartalomra — mindig alkalmazható a *több-kevesebb, kisebb-nagyobb, erősebb-gyengébb* kategóriája. Még tovább is mehetünk; ha több egynemű tudatjelenség adott a lélektani jelenben („psychische Präsenzzeit“), meg tudjuk mondani, hogy a köztük lévő különbség körülbelül egyforma-e, vagy pedig nagy-e, illetve kicsi? A mindennapi életben mindig élünk ilyen meghatározásokkal. Ezzel él pl. a gyermek, amikor azt mondja, hogy egyformán szereti apját és anyját. Ezt használjuk pl. akkor is, amikor megállapítjuk, hogy a kisezüst és az arany vitézségi éremmel jutalmazott vitézség között a különbség nagyobb, mint a kisezüsttel és bronzal jutalmazott vitézség között. De rögtön belátható az is, hogy már semmiképpen sem érthető evidensen az ilyen kifejezés: *A* személy háromszor okosabb *B*-nél. Ennek oka pedig az, hogy a tudatjelenségeket nagysági sorba rendezni tudjuk, de mértékegységünk nincs s így nem adhatjuk meg a többszörösöket sem. Az, ami a tudatjelenségeknél közvetlenül adott: hozzátétőleges, mértékegység nélküli nagyságrend csupán. Így a közvetlen mérés lehetetlen. Mégis, kérdezhetjük, hogyan jutott el az iskolai gyakorlat az 1, 2, 3, 4-essel való osztályozáshoz? Erre a kérdésre a lélektani mérések statisztikai alapjának tárgyalásánál felelünk majd, előbb vessünk rövid pillantást Fechner nagyszabású erőfeszítésére és próbáljuk bizonyítani a közvetett mérés lehetőségét a tudatjelenségek alapvető tényállásából.

Ismeretes, hogy Fechner még úgy vélte — s még ma sincs az ellenkezője bebizonyítva —, hogy az éppen észrevehető érzetkülönbségek egyenlők. Azaz, ha pl. a kezemre bizonyos súlyt helyezek, akkor bizonyos túlsúly mellett éppen észreveszem a különbséget az új és a régi súly között, ennél kevesebb túlsúlynál pedig már nem veszek észre különbséget a két súly között. Ha a második nagyobb súlyhoz ismét valami túlsúlyt adok, akkor ismét egy éppen észrevehető érzetkülönbség támad bennem. Ezek az éppen észrevehető érzetkülönbségek Fechner szerint egyenlők s így minden érzet felépíthető az egyenlő nagyságú, éppen észrevehető érzetek összeadása útján. Az érzetnek így mértékegysége volna. Ha igaz is ez a feltevés, másfajta lelki tartalmaknál nem használható, mert nem tudok pl. egy éppen

észrevehető nagyobb örömet, vagy éppen észrevehetően erősebb akaratot magamban előállítani.

A megoldást tehát ezen az úton nem remélhetjük. A tudatjelenségek, mint ilyenek, nem mérhetők, de ebből nem következik, hogy mérésekkel nem is közelíthetők meg. Közvetlenül nem tudjuk mérni sem a hőt, sem az elektromosságot, csak közvetve, hatásaikban, de azért törvényeiket a fizikusok jól ismerik és ezeket mérések útján állapították meg. Nem tudnók-e közvetve mérni a tudatjelenségeket is, pl. hatásaikban, s ezek a mérések nem mutatnak-e vissza olyan törvényszerűségekre, amelyek a lelki jelenségek mérhetőségének elvi kérdését is előbbre viszik? Erre kívánunk felelni.

4. A mérés lehetőségének kérdése a lélektanban nyilván összefügg a lélekről való felfogásunkkal. Ha a lelket azonosnak tekintjük a tudattal, akkor mindennemű mérése lehetetlennek látszik. Ha azonban a lelket a test működési elvének tekintjük, a tudatjelenségek mérhetőségének kérdése egészen más színben mutatkozik.

Mérni annyit tesz, mint két változó sort egymáshoz egyértelműleg hozzárendelni. Az egyik a megméréndő test vagy jelenség, illetve ennek hatása, a másik pedig a mértékegység és ennek többszörösei. A lélektanban a megméréndő változók a lelki jelenségek. Kétségtelen, hogy a világ jelenségei, amennyiben ezekről tudomásunk van, számunkra tudatjelenségek, ezért először ezek általános természetét kell vizsgálnunk. Ezen a ponton jó vezetőnek bizonyul Har-  
kai Schiller Pál 1940-ben megjelent könyve: A lélektan feladata. Schiller ebben a munkájában megadja a tudatjelenségek axiomatikáját. Négy tételt állít fel. Az első tételben a tudattörténesek különbözőségét állítja a természeti történésektől. A második tételben a tudatnak személyhez való tartozandóságát mondja ki. A tudatot jelentéstartománynak nevezi és kimondja, hogy számtalan jelentéstartomány van, melyek egymástól különböznek. A harmadik axióma a tudathordozók egymástól való függetlenségéről szól, végre a negyedik axióma szerint a különértelmű jelentéstartományok minden történése hozzárendelt valamiféle történéshöz, amely az objektív egyértelmű jelentéstartományhoz, tehát a természeti történésekhez tartozik, de nem megfordítva. A tudatjelenségek mérésére Schiller axiomatikája alapján a következőket mondhatjuk:

Az első axiómából következik, hogy a tudatjelenségek közvetlenül nem mérhetők a természeti történésekre hasz-

nált eljárásokkal. Mérhetők azonban a negyedik axioma alapján, amely kimondja, hogy minden tudatjelenség hozzárendelt valamely történés-sorhoz. Tehát minden tudatjelenséghez hozzárendelünk egy természeti történetet, az utóbbit pedig már tudjuk mérni. Csakhogy a tudatjelenségeknek, a természeti történésekhez való hozzárendelése nem egyértelmű. A negyedik axioma első része szerint minden lelki jelenség, ha nem is közvetlenül, de mérhető. Indirekt mérések a természeti jelenségek világában is gyakran előfordulnak; pl. az elektromosságban és a hőtanban. Bonyolulttá teszi ezt az indirekt mérést a hozzárendelés többértelműsége. E többértelműség miatt minden mérésnél biztosítanunk kell megunkat, hogy valóban azt mérjük, amit mérni szándékozunk. Ez a biztosítás exploráció, vagy a kísérlet körülményeinek megfigyelése útján történik.

A lélektanban eddig a következő jellegű mérések fordultak elő: mérünk ingereket, mozgásmozzanatokat (időt, erőt, utat, sebességet, gyorsulást stb.) és teljesítményeket. Ez utóbbiak mérésének különösen a különböző próbáknál van szerepe. A pszichometriának egész külön osztályát teszik a számolási eljárások. Ide tartozik a variációs statisztika minden módszere, a lélektanban különösen fontos a gyakorisági statisztika, a korrelációs számítások és a faktorelemzés.

A statisztikai számításokban tulajdonképpen a valószínűségszámítás eredményeit alkalmazzuk a statisztikailag felvett lélektani anyagra. Nincs azonban olyan számítási eljárás, amely közvetlenül lélektani eredményt adna. Amit a számítások útján kapunk, az mindig csak matematikai eredmény és sohasem lélektani. Lélektanivá csak az értelmezés útján válik. A számolás és mérés tehát nem szorítja háttérbe a lélektani munkát, ez ellenkezőleg minden matematikai alkalmazásnak betetőző mozzanata.

A gyakorisági statisztika az esetek megszámlálásából indul és ezen az alapon felállítja a gyakorisági görbét. Alkalmazási területe sokféle, ezek közül a legfontosabb az, hogy csak általa kapunk használható mértékegységet a teljesítmények osztályozására. Ha valaki 20 feladat közül megold 15-öt, ebből még nem láthatjuk azt, hogy ez a megoldás 1-es, 2-es vagy 5-ös értékelő osztályzatot érdemel-e? Csak a gyakorisági statisztika ad módot ennek eldöntésére.

A korrelációs számítás azt kutatja, hogy két lelki jegy együttes megjelenésének gyakorisága az együttes megjelenés normális valószínűségén túlmegy-e? Nyilvánvalóan fontos esettel állunk szemben akkor, ha két lelki jegy gyakrabban jelentkezik együtt, mint ahogyan ezt a tisztán véletlenszerű találkozások megengedné. Az együttjárás lélektani tartalmáról csak a lélektani elemzés dönt.

A faktorelemzés ugyanazon lelki működési kör (pl. az értelmeség) különböző próbáinak pozitív korrelációt tekint és iparkodik az ezek alapjául szolgáló közös tényezőket kiemelni. Minden értelmességi próba ugyanis az összes értelmességi részműködésüket tartalmazza,

csak különböző hangsúllyal, tehát ezek a próbák mintegy áthatják egymást. A faktorelemzés feladata éppen az, hogy az alapul szolgáló közös tényezőt kiemelje. A lélektani elemzésnek természetesen itt is döntő szerep jut.

A számolási eljárások csak beható lélektani elemzéssel együtt alkalmazhatók. A pontos leírás megköveteli a számolást ez pedig újra visszavisz a minőségi leíráshoz.

5. A mérés lehetősége tehát a gyakorlatban igazolódik; de a második axioma, amely kimondja, hogy számtalan jelentéstartomány, tehát számtalan tudat létezik, kérdésessé teszi a mérés értelmét. Növeli a kétséget a harmadik axioma, amely szerint az egyes jelentéstartományok egymástól függetlenek. Ha a tudatok egymástól teljesen különböznek, akkor egyetemes lélektani törvény kimondása tulajdonképpen lehetetlen. Ezen az alapon a mérés lehetősége is kérdésessé válik. A mérés ugyanis törvényszerűségeket kíván megállapítani. A törvénynek bizonyos általános érvényessége van. Mikor Lewin egyes konkrét eseteken tanulmányozza a történést, az általános érvényesség bizonyos értelemben itt is fennáll, tudniillik a vizsgált történés törvénye, éppen az egyes konkrét esettel képviselt eseménytípusra általában érvényes. Az egyes tudatok különbözőségének a mértéke is eldönti a törvény általános érvényét. A lélektani törvényeknél valóban látjuk is a tudatok különbözőségének feloldó hatását. A felejtés Jost-féle törvénye minden egyes esetben attól a személytől és helyzettől függ, amelyben éppen alkalmazzuk. De a tapasztalat azt mutatja, hogy a lélektani törvények bizonyos általánosságban érvényesek, ami a tudatok különbözőségének határos voltára mutat. De meg lehetetlen volna az emberek közti kapcsolat is, ha a tudatok egymástól teljesen eltérnének. A lélektani törvények egy adott mintán belül variálódó eseménytípusra vonatkoznak s ennek megfelelőleg rugalmasak. A lélektan itt, törvényeinek ilyen jellege tekintetében sem áll egyedül. A fizikai méréseknél is mindig szerepelnek korrekciós tényezők, sőt a törvény „határozatlansága” a fizikában, a Heisenberg-féle határozatlansági elvben jut el csúcspontjához.

A tudatok nem térnek el alapelszerűen egymástól, ezt közvetlenül látjuk. A kérdés most már ez: tudunk-e pontosabb képet alkotni az egyes tudatok különbözőségének mértékéről? Erre a kérdésre kívánunk felelni a most következőkben.

Ha a jelentéstartományokat valami úton, mondjuk egy  $n$  dimenziós vektorral mérni tudnók (a mérés pedig az

első és negyedik axioma alapján lehetséges), akkor az így nyert értékek a normális Gauss-féle eloszlást mutatnák.

A jelentéstartományok részeire ez a tétel induktíve igazolható. Ismeretes, hogy a pszichotechnikai értékelés alapja az a tény, hogy a gyakorlatban felállított gyakorisági görbék kisebb-nagyobb megközelítéssel a normális eloszlást mutatják. De általában a normális eloszlást a teljes jelentéstartományra is feltehetjük. Ezt a feltevést a következőkkel támaszthatjuk alá:

A jelentéstartomány minden részegységére (tartalom, diszpozíció, funkció stb.) alkalmazható a *több-kevesebb*, *erősebb-gyengébb*, *kisebb-nagyobb* kategóriája. Tegyük fel, hogy  $n$  részegység van és ezek a különböző tudathordozókban teljesen véletlenszerűen kombinálódnak. A részegységek szabad kombinálódását pedig azon az alapon lehet feltenni, hogy a lelki tulajdonságok testi alapjai általában örökletesek és az egész örökléstan a gének szabad kombinálódásán épül fel. A lelki részegységek (intelligencia, jellem stb.) mindig kisebb-nagyobb, erősebb-gyengébb mértékben jelentkeznek. Nyilvánvaló, hogy ez csak igen durva megközelítése a valóságnak, de mégis csak a való helyzet skémája. Az egyes emberek közti különbséget most már ezeknek a részegységeknek egymástól független kombinációja adja. Ha ezeknek a részegységeknek kismértékű jelenlétét  $a, b, c, d, \dots$ -vel, nagymértékű jelenlétét pedig  $A, B, C, D, \dots$ -vel jelöljük, akkor nyilvánvaló, hogy a kis- és nagybetűk kombinációja adja a lehetséges eseteket. De a kombináció a Gauss-féle eloszlást mondja ki. A bizonyításnak csak menetét adtuk elő, de a sok nehézség ellenére ennek az elgondolásnak helyessége joggal feltehető.

Egy, a biológiában használatos eljárást a lélektanra alkalmazva egyszerű módon kimutatjuk, hogy a lelki tulajdonságok különböző mértékének előfordulási gyakorisága szükségképp a normális eloszlást mutatja. Végezzünk el ebből egy gondolat kísérletet.

Tegyük fel, hogy a műszaki értelmességet valamely műszaki próbával vizsgáljuk. Tegyük fel továbbá, hogy a műszaki teljesítmény mögött a következő négy lelki tényező rejtőzik: 1. összevető (kombináló) képesség, 2. kezűgyesség, 3. kitartó akarás és végül 4. nyugodt vérmérséklet. Feltételezzük, hogy a négy tényező egymástól függetlenül kapcsolódhatik a különböző egyénekben. Továbbá tegyük fel, hogy ezek a tulajdonságok nagy vagy kis mértékben jelentkezhetnek a különböző egyénekben. E négy tulajdonság nagymértékű jelenlétét  $A, B, C, D$  betűkkel, kismértékű jelenlétét pedig  $a, b, c$  és  $d$  betűkkel jelöljük

A nagy kombináló képesség  
B nagy kezűgyesség  
C kitartás

a kis kombináló képesség  
(fantáziátlan)  
b kis kezűgyesség (ügyetlen)

D nyugodt vérmeréslet

c kevés kitartás (lankadó)

d kevésbé nyugodt vérmeréslet (heves)

Az A, B, C, D tulajdonságok elősegítik a jó teljesítményt, míg az a, b, c, d tulajdonságok ezt akadályozzák. Az A, B, C, D és a, b, c, d tulajdonságok kombinációja pedig kisebb-nagyobb mértékben közepes teljesítményt eredményez. A teljesítmény olyan osztályzatot kapjon, ahány teljesítményt elősegítő működés szerepel benne. Tehát pl. A, B, C, D a legjobb teljesítményt eredményezi és osztályzata: 4. Állítsuk elő az összes lehetséges kombinációkat a következő elemekből: a, b, c, d.

Egyesek: a, b, c, d.

kettesek: ab, ac, ad, bc, bd, cd.

hármások: abc, abd, acd, bcd.

négyesek: abcd.

Ezeket kombináljuk a csoportból hiányzó nagy betűkkel s így nyerjük:

A B C D	a B C D	a b D C	a b c D	a b c d
A b C D	a B c D	a b C d		
A B c D	a B C d	a B c d		
A B C d	A b c E	A b c d		
	A b C d			
	A B c d			

Minden csoport annyi egységet kap osztályzatul, ahány nagy betű, tehát a teljesítményt elősegítő tényező szerepel a kombinációban.

Tehát 4-es osztályzatot kap 1,
3-as       "       "       4,
2-es       "       "       6,
1-es       "       "       4,
0-ás       "       "       1.

Ilyen feltételek mellett látjuk, hogy az osztályzatok gyakorisága szimmetrikus elosztást mutat, éspedig a binomiális törvény szerint.

Nyilvánvaló, ha a műszaki teljesítmény mögött nem négy tényezőt veszünk fel, hanem sokkal többet, akkor a műszaki intelligencia eloszlása a Gauss-féle eloszlást mutatja, mert ez nem egyéb, mint a binomiális függvény határeset.

Megalapozott feltevésünk szerint tehát az emberek a lelki jelenségek szempontjából, összességükben is tekintve ezeket, a normális gyakorisági görbe szerint különböznek egymástól, tehát az átlagérték körül hozzávetőlegesen szimmetrikusan helyezkednek el. Az átlagérték körül csoportosul a legtöbb ember, a kiválók és a mínuszvariánsok viszonylag kevesen vannak. Egyes lelki részműködések eloszlása tapasztalatilag is mutatja, bár csak hozzávetőlegesen; ennek a feltevésnek az érvényét. Ha meggondoljuk, hogy az ember mindig egésként működik és a részműködések mindig csak kihangsúlyozódnak, de teljesen soha el nem különülnek, érthető, hogy a gyakorlatban teljesen pontos Gauss-

eloszlást sohasem kapunk. Hiszen értelmességi próbáinknál se mérjük csupán az értelmességet, mert a megoldás jóságába és gyorsaságába nyilván beleszól a vizsgázó szándékától függő aktivitása is. Hiába kívánunk a vizsgázóktól legnagyobb erőfeszítést, mindenki csak annyi energiát tud megmozgatni, amennyit általános életbeállítottsága és az élethelyzeteket átfogó szándékai megengednek. Mégis minden pszichodiagnózis az ember helyét az általános eloszlási görbén kívánja megállapítani, a vizsgált lelki tulajdonság tekintetében.

6. Ezen a ponton már felelhetünk a fejtegetéseink elején felvetett kérdésünkre, hogy t. i. nem lehet-e ítéletet mondani a használt mértékegységekről és az iskolai érdemjegyek természetéről? Régi kérdés a lélektanban, hogy a pszichológiai méréseknél számbelileg egyenlő távolságok lélektanilag is ugyanazt jelentik-e? Az intelligencia-kvóciensnél pl. 0.7 és 0.8 közötti 0.1 távolság ugyanekkora-e *lélektanilag* is, mint az 1.3 és 1.4 közötti ugyancsak 0.1 távolság? Erre a kérdésre a feleletet csak az eloszlásnak egy nagyobb népességen végrehajtott vizsgálata adhatja meg. Errenézve érdekes a következő adat: 51.800 berlini elemi iskolai tanuló általános iskolai osztályzata így alakult: 1-es 2%, 2-es 20%, 3-as 48%, 4-es 22% és végül 5-ös 8% (Rupp). A normális eloszlás esetén a megfelelő százalékszámok következőképpen alakulnak: 3, 24, 46, 24 és 3%. Tehát megállapítható, hogy a berlini eredmény nagyon közel jár a normális eloszlás arányaihoz. Ez azonban annyit jelentene, hogy az iskolai egyes és kettes osztályzat között ugyanakkora távolság van, mint pl. a négyes és ötös osztályzat között; a mértékegység tehát homogén.

Megfelelő mértékeket azon az úton kaphatnánk tehát, amelyet Lazarsfeld ajánlott. Tétélezzük fel a lelki működések normális, azaz szimmetrikus eloszlását. Ha most már olyan próbát találunk, amely tapasztalatilag szintén a szimmetrikus, normális eloszlást mutatja, akkor ennek mértékében olyan kitüntetett mértékeket láthatunk, amelyek aműködéssel lineárisan arányosak. Ha ez a teljesítmény mondjuk  $l$ , a funkció  $f$ , az idő pedig  $t$ , akkor nyilván  $l = f \cdot t$ , azaz a *teljesítmény* a működés idejével arányos, de a *működés* az idővel fordítva arányos s valóban nem szimmetrikus eloszlás esetén az idő reciprokjának bevezetésével normális eloszlású görbét kapott.

Látható, hogy alapvető és olyan kérdésekről van szó, amelyekre csak a legszélesebb statisztikai vizsgálatok vet-



hetnek fényt. A lélek szerkezetéről vallott felfogásukat ilyenmő vizsgálatok lényegesen kibővíthetik.

Rendkívül érdekes kérdés, mit is jelent az emberek normális eloszlása bölcseleti szempontból? Mi a rendeltetése, mi a célja és szerepe az átlag körüli ingadozásnak a világrendben? Esetleg csak ezen az úton lehetséges éppen a kultúra megvalósítása; talán ezért van a világon kevés vezető és sok vezetett, kevés tervező és sok végrehajtó s így történik, hogy a kultúra finom szövete valóban elkészül, — hogy a kultúra nem válik megvalósítatlan ábrándok bizonytalan értékű tárává.

7. A normális eloszlás a lélektanban egyelőre csak termékeny munkahipotézis. Minél közelebb állnak a vizsgált lelki jelenségek az automatizmusokhoz, annál biztosabban kapjuk a normális, szimmetrikus eloszlást. Magasabbrendű lelki jelenségeknél az eloszlás sohasem szimmetrikus és a biológiai is ismer aszimmetrikus gyakorisági görbéket. A következőkben egynéhány példát mutatunk be arra, hogy a gyakorisági eloszlás szerepét a lélektan több területén szemléltessük.

A normális eloszlást általában az egész személyiségre is feltételezhetjük. A leggyakoribbak azok az emberek, akiknél a különböző képességek, hajlamok átlagos-emberi nagyságban és viszonylagosan egyenlő erősségben fordulnak elő. Azok, akikben egy-egy tulajdonság nagyobb mértékben van meg, kevesebben lesznek, mint az átlagosok és végül a szélsőségesen hiányokban szenvedők, vagy igen nagy képességekkel rendelkezők száma igen csekély.

Ha elgondolásunk helyes — már pedig a mindennapi tapasztalat is ezt igazolja —, ennek jelentősége van a pályaválasztási tanácsadásban. Minden képességgel átlagos nagyságban rendelkező átlagember számára tulajdonkép minden átlagos pálya jó. Egyformán lehet belőle átlagos kereskedő, átlagos kovács vagy átlagos hivatalnok. Egyik pálya számára nem a képességei, hanem más személyiségi okok miatt kevésbé megfelelő, mint egy másik.

Az átlagtól jobbra esnek a pozitív változatok, olyan emberek, akikben a képességek nem egyenlő nagyságban oszlanak el. Ezek valószínűleg meghatározott pálya iránt nagyobb képességüknek megfelelően hajlamot is éreznek. Végre a legerősebb képességű egyén számára csak egyetlen pálya a megfelelő, ha ez még nincs meg, akkor megteremti ezt magának.

A normális eloszlás kell, hogy tükröződjék a pálya-

választás motívumaiban is. Általában azt látjuk, hogy viszonylagosan kevés ember választ pályát a pálya belső tulajdonságai (tehát kovács, mert vassal dolgozik és azt alakíthatja, hivatalnok, mert számolhat stb.) alapján, szemben azokkal, akik ezt a pályát valamilyen — e foglalkozás belső természetén kívül álló — ok alapján választják. Borbély akar lenni, mert az tiszta foglalkozás, hivatalnok, mert az nyugodt életet biztosít, katona akar lenni, mert az dicsőséget hoz, asztalos, mert az apja is az. Ezek az utóbbi motívumok a pályával belsőleg össze nem nőtt ember indokolásai.

Várhatjuk, hogy a motívumok ilyen szempontból való eloszlása a normális gyakoriságnak felel meg. Ma a 14 éves korban a katonai iskolába jelentkezők nagyobb száma bizonyára repülő és ejtőernyős akar lenni. Ennek a külső szociális világban kell a magyarázatát keresni. A motívumok főképen külső hatások folytán jönnek létre.

A statisztika elhanyagolása egyik oka a ma divatos tipustan túlértékelésének is, mert valószínűnek vehetjük, hogy bármilyen tipustan jellemző jegye alapján állítsuk fel a gyakoriságot, a normális eloszlást kapjuk. Ez pedig annyit jelent, hogy ezek a típusok nem biotípusok, nem úgy génikus eredetűek, mint a nagy fajtakörök. A típus meghatározására szolgáló jegy biológiaiilag és lélektanilag semmivel sem kitüntetettebb, mint akármelyik más jegy. A jegy csupán társadalmi szempontból fontos. Jól látható ez pl. Pfahler típusainál. Nála a kiválasztó jegy: laza és szilárd lelki tartalmak. Ez nyilvánvalóan csak a két különböző jellegű teljesítmény miatt fontos, amit az ezekkel rendelkező emberek mutatnak. A típusokat mi társadalmi szemüvegünkön át az emberek tömegébe belelátjuk, ezek nem biotípusok. Ha valódi típusok lennének, úgy ezeknek a jegyeknek nagyszámú embereknél való eloszlása kétesűcsű gyakorisági görbét adna. De ez egészen valószínűtlen, mert nyilvánvaló, hogy éppen olyan ember van a legtöbb, aki sem nem laza, sem nem szilárd, hanem e kettő között valami „átlagos“. Minden új típus felállítójának először a kiválasztó jegyei alapján felvett gyakorisági eloszlást kellene megállapítania.

A gyakorisági görbe minden változásra igen érzékenyen ingadozik. Ha valamely teljesítménynél az időt mérjük, akkor az idő gyakorisági görbéje más és más, a szerint, hogy az emberek a munka jóságára, a gyorsaságra vagy mindkettőre vannak-e beállítva. Megváltozik a gya-

korisági görbe akkor is, ha a csoport összetétele más lesz. A gyakorisági görbén a változás okát leolvasni nem tudjuk, a görbe a változást csupán jelzi.

Valószínűleg igen sok lélektani jelenség más jelentőséget kapna, ha a statisztikai kutatás nagy, átfogó szemléletével közelednék a kérdésekhez. A lélektanban a mérési hibák lehetősége igen nagy. (Még a látszólag teljesen pontos értékelést lehetővé tevő próbáknál is egy feladat meg nem oldása egész más okból eredhet, mint amit a próba feltételez. Például egy időhöz kötött értelmességi feladatnál a sikertelenség eredhet aggodalmaskodásból is, ennek oka pedig a helyzet újszerűsége lehet.) Feltételezhetjük, hogy a mérésekből, meghatározásokból, becslésekből és értékelésekből eredő hibák nagy számok esetén kiegyenlítődnek, amennyiben nem rendszeres hibáról van szó. De ebben az esetben legjobb a feladatot a variációs statisztika módszerével megközelíteni. Differenciális lélektani kérdéseknél a legtárgyilagosabb módszer a statisztikai eljárás. Például férfiakat és nőket ugyanazzal a próbasorral vizsgálunk és mindkettő teljesítményeire vagy egyéb jegyeire nézve felállítjuk a gyakorisági görbét s ezek eltérése értékes útmutatást adhat a további vizsgálatra.

Az eloszlási görbék egy bizonyos népeiséget vagy pedig egy teljesítményt keresztmetszetben mutatnak. A pillanatnyi helyzet mellett azonban a lélektanban a fejlődés tényét is tekintetbe kell venni. A fejlődési görbék jellege a logaritmikus görbe és ezzel a görbefajjal a lélektanban igen sokszor találkozunk. A szubjektív nagyságok egy általános törvényéről van itt szó, amelyet teljes általánosságban Pauli fejezett ki és így hangzik: bármilyen szubjektív nagyság azokkal a változókkal, amelyektől függ, úgy változik, hogy először gyorsan, később mindig lassabban egy határérték felé közeledik, a logaritmikus görbe értelmében. Érdekes, hogy számtalan különböző jellegű lélektani működés fejeződik ki ebben a törvényben. Ide tartozik először is a Weber—Fechner-féle törvény és a legtöbb fejlődési, tanulási és gyakorlási törvény. A teljes pszichodiagnózis a személynek nemcsak az eloszlási görbén elfoglalt helyét kívánja meghatározni, hanem sajátos fejlődési görbéjét és azon elfoglalt helyét is kívánja ismerni.

Felvethetjük a kérdést általában, melyek a lelki életnek a mérésre eddig leg hozzáférhetőbb területei. Mindenekelőtt kiválik az ingermérésekkel dolgozó érzéklések közül különösen a látás, hallás és tapintás. Egyszerű akarati és

kifejező mozgásokat is tudunk mérni. Bizonyos érzelmeknél mérésekkel követni tudjuk megjelenésüket, ingadozásukat és eltűnésüket. Általában mondható, hogy mérésekkel meg tudjuk közelíteni mindazokat a lelki jelenségeket, amelyeket kísérletileg megbízhatóan fel tudunk idézni, mert ezeknél a kísérő körülmények és a helyzet állandóságának ellenőrzésére a mérést mindig felhasználhatjuk. A kiyáltó ingereket, legyenek azok értelmességi vagy ügyességi próbák feladatai, rendszeren számszerűen is meghatározhatjuk. A statisztikai eljárást pedig minden próba értékelésénél felhasználjuk. A személyiség legmélyebb megnyilatkozásai, pl. bensőség, kegyelet a mérés számára eddig hozzáférhetetlen maradt. Az értelmes mérést mindig megelőzi a lényeges mozzanatok felfogó intuíció, a lélektani mérést pedig mindig követi a lélektani értelmezés, ami szintén intuitív gondolatmunka eredménye. A mérés az intuícióból indul el és ugyanoda visz vissza. A lélektani munka alappillére az intuíció, ezzel kívánunk még röviden foglalkozni.

8. Minden szerző megegyezik abban, hogy az intuíció a legmagasabbrendű elmemunka. Létrejöttének feltételeiről nagyon keveset, működésének dinamizmusáról semmit sem tudunk. Megkíséréljük pontokban összefoglalni azt, ami róla mégis mondható:

a) Az intuíció *egészszerűen* működik. Az intuícióval felfogott jelenség lényeges összetevőit egyszerre, szintézisben ragadjuk meg.

b) Úgy látszik, hogy a gondolkodás nem mindenkinél emelkedik erre a magaslatra, csak bizonyos személyeknél jelentkezik.

c) Az intuíció a teljes tudatot feltételezi.

d) A tudományos intuíció nem azonos a művészi teremtető képzelettel, de, amint Kornis mondja, testvéri viszonyban vannak egymással, át- és átfonják egymást. A tudományos intuíciónál a szemléletes, képkombináló vonás hiányzik.

e) Minél nagyobb a tudományos fantázia teljesítménye, annál kisebb szerepe van az aktuális, tudatos akaratnak; közvetlenül ráirányított erőfeszítés sohasem hozza felszínre. Viszont sohasem jelenik meg, ha egy általános, az egész életet kormányzó, erre irányuló, mélyenfekvő szándék, tudományos beállítódás általában nincs jelen. Azt kell hinnünk, hogy ez az életformáló szándék szervezi meg a teljes tudatot.

f) Az intuíció megjelenése hirtelen és váratlan. Úgy

látszik, szellemi és testi fáradtság esetén sohasem lép fel, több kutatónál a reggeli, félálomszerű állapotban, még az ágyban jelentkezik. Kisebb, nyugodt séták, mikor a lelket nem zavarják a mindennap gondjai és csendes jóakarattal szemléli és áll szemben a világgal, szintén kedveznek megjelenésének.

g) Megjelenését gyakran erős érzelmi hullámváz előzi meg és követi. Néha azonban szinte észrevétlenül jönnek, a nélkül, hogy az intuitív gondolat jelentőségét rögtön felismernők.

h) Helytálló és termékeny intuíciora csak akkor számíthatunk, ha a kérdéskörbe tartozó fogalmakat és ezek, számunkra minden lehetséges kapcsolatát átgondoltuk, tehát igen tekintélyes mennyiségű és nagy önfegyelmet kívánó elmemunkát már elvégeztünk.

i) Az erős érzelmi hullámvázban jelentkező intuíciók igen határozott, szubjektív bizonyosság és érvényesség érzésével járnak együtt.

j) Az intuíciónál az én kikapcsolódik, de sohasem esik szét, mint egyes patológikus jelenségeknél. Úgy tűnik, hogy az én az intuíciót felsőbb hatalmaktól ajándékba kapja.

Ha ezeket a jellegzetességeket áttekintjük, szemünkbe ötlük, hogy tulajdonképpen minden, szigorúan nem csupán az emlékezésen alapuló elmemunka: intuíció jellegű. Kor-nis megjegyzi, hogy minden kisebb értékű, sőt értéktelen gondolat is ily módon tűnik fel. „Amikor beszélgetünk, vagy vitatkozunk s egy röpké él... ötlük az eszünkbe: e jelentéktelen gondolatok közvetlen szellemi megalkotásának eredetéről éppúgy nem tudunk beszámolni, mint ahogyan a nagy gondolatok megszületése is rejtve marad előttünk.”

Nyilvánvalóan vannak kisebb és nagyobb értékű, az összefogás erejében különböző intuíciók. Rendesen csak a megoldást hirtelenül nyújtó és termékeny gondolatot tulajdonítjuk az intuíciónak.

9. Az intuíció szó az *intueor* igéből származik, jelentése: jól odanézni. A lélekkutató lelki jelenségekre néz s saját tudatában keresi a látottnak értelmét, vagy pedig saját magát figyeli, hogy tudatjelenségekről tájékozódjék. Ebből a célból a kérdéses lelki jelenséget magában megjelenti. Ez a megjelentetés nem utánérzés és nem emlékezés, legalább is nem pusztán az, csak ezekből van összeszöve. Mint ahogyan a tájkép másképpen jelenik meg a vadásznak, a festőnek és másképp látja a természetjáró vándor, más

dolgokat vesznek észre, számukra más részek emelkednek ki s mások vonulnak háttérbe, úgy a tudományos megértés, vagy vizsgálódás céljaira a tudatban megjelenített lelki tartalmak az emlékezés, vagy a közvetlen élmény természetétől különböznek. A megjelenítésben a lelki tartalmak a logikai kezelésre alkalmas formában, a részek megfelelő elválási tendenciájával, megfelelő hangsúlyokkal és felszólító jellegekkel lépnek előtérbe. A kutató ezen a megjelenítésen dolgozik, kombinál és összefüggéseket keres.

A megjelenítés biztosítja azt, hogy a kutató étellel teljes tartalmakat szemlél és a valódi összefüggéseket leolvassa, nem pedig egyszerű logikai lépésekkel tartalmakban elhalványult szavakat szerkeszt ellenmondás nélküli, de csak képzelt képbe.

A gyümölcsöző és eredményes intuíciónak ez előbb jellemzett értelmi szerkesztés az ellenlábas. Értelmi szerkesztésekben laposodott el a freudizmus igen sok követője és ezzé vált igen sok kézben a grafológia. De ide visz minden elmélet is, amely alapjainak tisztázásáról és igazolásáról lemond. Az elmélet alapja helyes meglátás lehet, de az alapul szolgáló intuíció szintétikusan dolgozik, igazi tartalmába csak a jelenségek szerkezetének vizsgálatával és valódi összefüggések keresésével hatolhatunk be. Ezt pedig csak a közvetlen tapasztalás eszközeinek fokozásával, kísérletek és kísérleti számolási eljárások útján érhetjük el.

Az intuíciónak tehát a módszerre is kell irányulnia. Ha a módszerre nem teszünk fel kérdéseket, akkor természetesen nem is találunk kísérleti eljárásokat a kérdéses lelki jelenség szerkezetének felderítésére. Akkor sokkal értékesebb az igazi költő, regény- és drámaíró alkotó munkája, akik szintén megjelenítésen dolgoznak, de nem logikai fogalmakkal, hanem szemléletes képekkel. Így lehetséges azután, hogy munkáikban több igazi lélektant találunk, mint a sokszor megvesztegető, mert könnyen adódó értelmi szerkesztésekben. A lélektan sarkpontja a módszer és ez a lelki jelenségek bonyolultsága miatt roppant fáradtságos, folytonos éberséget és erőfeszítést kívánó munkával építhető csak ki.

Az intuíció általában új területek bekapcsolására, új összefüggésekre, új kérdésfeltevésekre vonatkozik, vagy éppen és nem utolsósorban a módszerre. Gyakran tekintélyes elmemunka kell ahhoz, hogy valamely jelenség körülményeinek felderítésére a megfelelő kísérletet meg-

találjuk. Nem könnyű feladat a mérhető lényeges jegyeket jellemezni, vagy mérésekkel megközelíteni, mert a mérés értéke a kérdésfeltevés értékétől függ. Csak mélybemenő elemzés és kísérleti munka eredményezhet lélektani törvényt és nem közhelyeket. Közhely akkor keletkezik a lélektanban, ha az általános és egyszerű tapasztalat útján már megismert összegező megállapításokon túl nem jutunk. Ennek oka legtöbbször a kérdésfeltevés szegénysége. Különösen a statisztikai felvételek fenyegetnek ezzel a veszéllyel, ha ezek az adatgyűjtés egyszerű megállapításaival megelégszenek.

10. Összefoglalva mondhatjuk tehát, hogy az intuíció akkor ígér igazán eredményt, ha az összefüggések megállapítása mellett a kísérleti és mérőmódszerek kialakítására is irányul. Ha a laboratóriumi helyzet nem megfelelő, a kutató felkeresheti az életet. Mért nem állíthatnánk elő komoly élethelyzeteket tisztán a lélektani kutatás céljából? A pszichológus együtt élhetne, vizsgálándó személyeivel, a helyzeteket tervszerűen változtathatná és a helyzetmegszabó tényezők megismerésére elegendő idő és alkalom állna rendelkezésére. Ez a terv nem megvalósíthatatlan és gyermekeknél pl. a nyári üdülés keretében minden különös nehézség nélkül keresztülvihető. Ebből az állandó együttélésből születnének meg az értékes kérdésfeltevések, amelyeket aztán módszeres kísérletezés útján kell a megoldás felé közelebb vinni.

A végső cél a lélektanban mindig a minőségi leírás.

A közvetlen tapasztalat azonban nem tárja fel az összes területeket és a lényeges összefüggéseket. A lélektanban a számolási eljárások olyan összefüggésekre mutatnak, amelyek közvetlen tapasztalás számára hozzáférhetetlenek. Ebben kell látnunk a mérőmódszerek jelentőségét, de minden mennyiségi eredményt csak a lélektani elemzés tisztázhat, s minőségi összefüggések intuitív megállapítása lehelhet életet a különben semmitmondó számokba.

*Irodalom:* Br. Brandenstein Béla: Az ember a mindenségben I—IV. Budapest, 1936—37. — Elsenhans—Giese: Lehrbuch der Psychologie, Tübingen, 1939. — S. Koller: Allgemeine statistische Methoden in speziellem Blick auf die menschl. Erblehre. Handb. d. Erbologie des Menschen Bd. II. Berlin 1940, 122—212 o. — Kornis Gy.: A lelki élet I—III. Budapest, 1918—19. — K. Gottschaldt: Die Methodik der Persönlichkeitsforschung in der Erbpsychologie. Leipzig, 1942. — P. Lazarsfeld: Die Bedeutung der normalen Verteilungskurve für die Leistungsmessung, Psychotechnische Zeitschrift 1929, 104—107. o. — F. Lenz: Die Methoden menschlicher Erbforschung. Baur—Fischer—

---

*Lenz*: Menschliche Erb'lehre I. kötetében 589—773. o. — *H. Rupp*: Über Häufigkeitskurven, Psychotechnische Z., 1929. Heft 4-5., 89—104. és 119—138. o. — *H. Schiller P.*: A lélektan feladata, Budapest, 1940. — *K. Wilde*: Mess- und Auswertungsmethoden in erbpsychologischen Zwillingsuntersuchungen: Archiv f. d. ges. Psychol. Band 109 (1941) 1—81. o.



# VITA

---

## Természetfilozófia.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése 1942. április 7-én.)

Két kérdéssel szeretnék foglalkozni: Az első a tudomány és filozófia, speciálisan a természettudomány és filozófia elhatárolásának és viszonyának kérdése. A második a mai természettudomány, különösen az exakt természettudomány legfőbb elveinek áttekintése.

### I.

Még mielőtt tudomány és filozófia kialakult volna, volt az embernek valami képe a világról. Megkülönböztet tárgyakat, saját-ságokat, relációkat, tevékenységeket és ezeket szavakkal jelöli. Tudja, hogy adott esetben hogyan kell viselkednie. Van emlékezés és jövőbe való tervezés. De még ilyen primitív fokon sincs az az állapot megvalósítva, hogy a világ minden értelmezés nélkül volna megadva. A tárgyak, folyamatok és relációk közül kiemel egyeseket, mint fontosakat, ezek sokkal nagyobb élénkséggel lépnek a tudatba, dominálják a világképet és ezek analógiájára fogják fel a többi jelenséget: a teoriaképzés ezen a fokon is elmaradhatatlan. Főképp az emberi és animális folyamatok, meg feltűnő természeti jelenségek szolgáltatják a világkép alapvető elemeit. Mindent, az élettelen világ jelenségeit is ezek analógiájára fogja fel. A nap felkel és lenyugszik, a tenger dühöng, a szél elpihen, a nap az ég tengerén hajózik. Ezek a metaforikus képek a teoriaképzés kezdetei a mitikus fokon. Jellemző, hogy hasonlóság és azonoság nincs élesen elkülönítve, ha valami valamire emlékeztet, akkor az azonos vele.

Későbbi és magasabb fok, midőn az egyes analógiák határozottabbak lesznek, az egyes területek sajátos természete kezd kibontakozni, kezdenek különbséget tenni helyes és helytelen kép közt. Ez a filozófia és tudomány kezdete. Milyen óriási lépés volt, mikor felismerték, hogy a természeti tárgyakat a föld-szerű, víz-szerű, lég-szerű és tűz-szerű dolgok osztályába lehet sorolni! Ez a négy elem híres és hirhedt tana, a maga színvonalán az egyedül lehetséges osztályozás, vagy ha úgy tetszik teoria. Vagy mikor felismerték a szám és szám-szerű relációk alapvető fontosságát. Eleinte ez is természetesen egy „világnézet“ alakjában jelenik meg, tele felületes analógiákkal, „mélyértelmű“, „szerencsés“ és „szerencsétlen“ számokkal, de lényeges tartalmát illetőleg egyike a legalapvetőbb belátásoknak, mely minden természettudomány alapját képezi. Analógiák, metaforák, a kevésbé ismertnek sokszor erőszakos felfogása a jobban ismert mintájára ural-

kodnak a tudomány előtti kor emberének világképén. De ugyanez megvan a tudományban is, csak az analógiák határozottabbak, a különféle lehetséges metaforákat összehasonlítják, azok előnyeit, helytálló voltát vizsgálat tárgyává teszik. Sőt maga a logikai művelet is tudatossá kezd válni, az ember észreveszi, hogy olyasvalami, mint gondolkodás, fogalom, értelem létezik, egy óriási és megrázó felfedezés, a miről tanúskodik az a fény, ami olyan szavakból, mint *logos*, *idea*, *brahman* áradt. Amikor az ember ezt a fokot elérte, már látja a természet és külön a szellem világát, akkor már van filozófia és van külön természetfilozófia, melyből nemsokára kiválik a külön természettudomány, majd tovább szétválík az elméleti természettudomány és a technika.

Ennél a szétválásnál a filozófia sokkal többet tartott meg az eredeti állapotból jót és rosszat: kevésbé specializált és határozott, de megtartja az egésze irányított tekintetét. Soká, midőn már a tudományok specializálódása igen előrehaladt, kiváló filozófusok egyzersmind nagy tudósok is voltak, de később az elkülönülés, sőt elidegenedés filozófia és tudomány közt mindig nagyobb lett. Úgy, hogy felmerül a kérdés, hogy egy olyan szellemi szituációban, mint a mai, mi a jelentősége és feladata a természetfilozófiának a természettudományokkal szemben?

Eleve egy közelfekvő és igen elterjedt megoldás kínálkozik. A tudományok nagy eredményeiket jórészt területeik elhatárolásával érték el. Másrészt a világ kétségtelenül egy nagy egység, az egyes tudományoknak számos érintkezési pontja van, azonfelül minden tudományos probléma összefügg nagy elvi kérdésekkel, melyekkel a filozófia foglalkozik, habár távolról sem sikerült ezekben olyannyira egyértelmű és elismert megoldásokhoz eljutnia, mint az egyes tudományoknak saját területeiken sok kérdésben eljutottak. Tehát kell egy disciplinának lennie, mely a tudományok vonatkozásaival egymás közt és az említett „nagy” problémákhoz való relációjukkal foglalkozik. Ez volna a filozófia, speciálisan a természetfilozófia.

Amilyen szépen van ez elgondolva, olyan nehéz a valóságban a kivitele és oly sokszor téves irányban mozog. A filozófus igen ritkán bír mélyebb természettudományi ismeretekkel és rendesen népszerű művekre támaszkodik. Amilyen hasznosak ezek, ha nem várunk tőlük többet, mint amit természetük szerint nyújthatnak, annyira nem alkalmasak arra, hogy a tudományok mélyebb fejezeteibe bevezessenek. A jobb idetartozó művek általános kijelentéseit nem értik meg, mert nincs rendelkezésükre konkrét ismeret, mely azt tartalommal kitölthetné. Másrészt a természettudós filozófiai művekben sokszor nélkülözi azt a határozottságot, amihez szokva van saját tudományában, és egy nem exakt módon tárgyalt, de esetleg mély gondolatától minden jelentőséget megtagadni hajlandó így a kölcsönös megnemértés elég

gyakori jelenség. Mindazonáltal előfordult igen termékeny kölcsönhatás, főképp ha a filozófus jelentékeny tudós is volt. Aristoteles nagy, enciklopedikus ismeretekkel rendelkező tudós is volt, kinek alapfelfogásait biológiai benyomások alakították. Logikája nagy tudományos mű. Tanainak szószerinti és nem szellem szerinti dogmatikus kultusza a természettudományok fejlődését a szkolasztikában nagy mértékben gátolta. Az elfogulatlan megfigyelés jogát ezen filozófia ellen kellett áldozatos, vértanúkat igénylő harc után kiküzdeni. És bármily sekélyes volt sok esetben az újkori racionalizmus és egyik utolsó hajtása, az ú. n. felvilágosodás filozófiája, e nélkül modern természettudomány nincs. És ma sem ott él az igazi aristotelizmus, ahol mai gondolkodásunkba alig beilleszthető konkrét tételeit, szubsztancia tanát, hylemorfisztikus felfogását szószerinti értelemben óhajtják életre támasztani, hanem ott, hol gondolatait továbbviszik. Így a halmazelmélet megalapítói, Bolzano és utána Cantor az aristotelesi és szkolasztikus filozófia ismerői voltak. A mai rendkívül virágzó és az aristotelesi kereteket messze túllépő logika és logisztika számtalanszor hivatkozik Aristotelesre. Lengyelországban, hol a modern logika virágzott s katolikus oldalról is reámutattak arra, hogy ez a modern aristotelizmus és szkolasztika.

Platon nem gondolható el matematikai műveltség nélkül. Descartes és Leibniz a matematika és fizika nagyságaihoz tartoztak. Kant ismeretelmélete az euklideszi geometria és kora természettudománya alapfogalmai elemzésén alakul ki és rendkívül mély hatást gyakorol a természettudományok további fejlődésére. Husserl fenomenológiája elgondolhatatlan matematikai iskolázottsága nélkül. Locke hatása az empirikus természettudományokra rendkívüli volt. Másrészt Kopernikus, Galilei és Newton, kik a filozófia szorosabb területén nem szerepeltek, általános beállítottságukkal és mély belátásaikkal úgy a természettudomány, mint a filozófia fejlődésére a legnagyobb hatást gyakorolták. Az egész újkori filozófia Kantig a természettudományokkal való legtermékenyebb kölcsönhatás jegyében áll.

A Kant utáni idealisztikus filozófia nagy problémája a szellemi lét sajátos természetének megragadása, ezek a rendszerek a gazdagon fejlődő szellemtudományokkal együtt egy nagy egységes mozgalom részei. Az exakt tudományok igényeihez szabott fogalmi rendszer csak tehertétel számára, mely akadályozza saját területe specifikus vonásai felismerését, azért inkább dolgozik primitívebb, de közvetlenebb, metaforikus képekkel. Természetfilozófiája ezért igen kevésé szerezés: gondos megfigyelés, óvatos, a tapasztalattal ellenőrzött teóriák, szigorú gondolatmenetek helyett, általános, semmitmondó analógiák, hasonlóságok azonosságnak tekintve, mint nagy bölcsességek szerepelnek. Főképp Hegelnél található ezen természetfilozófia legnagyobbképpűb és legeljesztőbb példái. Pedig Hegel sokat olvasott természettudományi

és matematikai művekben, de e tudományok szelleme teljesen idegen maradt előtte. Sajnos ez a fajta természettfilozófia ma sem veszett ki, sőt bizonyos népszerűségnek örvend, mintha örömmel dobnák le a komoly tudomány és tudományos filozófia önfeláldozást igénylő terhét.

Miután kiderült, hogy az idealisztikus rendszerek saját területükön is csak kísérletet jelentettek, az idealisztikus természettfilozófia ellen elementáris erővel tört ki a reakció és helyett adott egy igen józan, nagyon sekélyes materialista természettfilozófiának, mely pl. ismeretelméleti kérdésekről nem akart tudni. Az igazi nagy felfedezések és szintézisek, melyek a természetről való felfogásunkat átalakították ettől teljesen függetlenül mentek végbe: az energiatétel felismerése és a thermodynamika felépítése, a fajfejlődés gondolata, mely nemcsak a természettudományokra érezte hatását, a pszichológia és fiziológia határterületeinek természettudományi módszerekkel való munkába vétele, majd később az exakt, matematikai természettudományok rendkívüli fejlődése és fogalmi rendszerének mélyreható tágitása. A matematikai természettudományok kapcsán ismét felébred az ismeretelmélet iránti érdeklődés. Részint a geometria alapjaira vonatkozó kutatás, részint a térszemlélet pszichológiája kapcsán az érdeklődés a tér ismeretelméleti kérdései felé fordul, később a relativitás elmélete nagyobb aktualitást ad e kérdésnek, valamint új ismeretelméleti és ontológiai aszpektust.

Az általános fizikai felfogásban a XIX. században két irányzat alakult ki. A régebbi mechanisztikus és atomisztikus, főképp a kémia, a kinetikus gázelmélet és termodynamika kapcsán alakult ki. E felfogás szerint a mechanika az alaptudomány, végeredményben erre volna minden visszavezetendő. Nagy nehézségek állottak elő, midőn az elektrodinamikánál ezt tényleg részleteiben is át akarták gondolni, ez a kísérlet egész fantasztikus aethermodellekhez vezetett, úgy hogy le is tettek ezekről a kísérletekről és arra az álláspontra helyezkedtek, hogy az elektromágneses térnek sajátos, a mechanikától független törvényei vannak. Ez azután oda vezetett, hogy lemondtak a mechanikára való visszavezetésről és csak a fizika törvényeinek differenciál egyenletekkel való kifejezését kívánták. Ez, a fizikában fenomenológiának nevezett pozitivisztikus irány az atomelméletet is elvetette, mert csak észlelhető jelenségekre kívánt szorítkozni. Kirchhoff, Mach, Duhem, Ostwald voltak ezen irány fő képviselői. Ma már ebben az alakjában túlhaladott két okból. Egyrészt az óvatossá leírás, minden hipotézis eliminálása sem nem volt keresztülvihető, másrészt igen természetellennek bizonyult. Másrészt kísérleti módszereket dolgoztak ki, melyek egyes atomok pályáit és állandóit közvetlenül mérhetővé tették, úgy hogy nem jogosult az atomnak, mint észlelhetetlennek eliminálása. Megmaradt belőle az a követelmény, hogy ok nélkül ne csináljunk hipotéziseket és az atomnak csak oly sajátosságokat tulajdonítsunk,

amiket észlelés indokol. Ilyen értelemben a mai relativitáselmélet és kvantumelmélet erős pozitíviztikus elemeket tartalmaz.

Ha a természetfilozófia feladatának a nagy egységesítő szempontok kiemelését, a többi tudományhoz és más általános, mint ismeretelméleti kérdéshez való állásfoglalást tekintjük, úgy azt látjuk, hogy a történeti fejlődés folyamán ezeket a feladatokat is mind nagyobb mértékben a természettudomány illetőleg a természettudományból kiinduló filozófusok végezték. A Kant utáni korszak a természettudományok legszédületesebb fejlődésének ideje nemcsak a tárgyi megismerés tömegében, hanem a szempontok mélyülésében is. Óriási logikai épületek alakultak ki, melyek úgy az absztrakt gondolatok szigorúságában, a látszólag legkülönbébb dolgok közös vonásai felismerésében, valamint abban, hogy ezek az absztrakt rendszerek nem folynak általánosságokban szét, hanem konkrét jelenségekre ellenőrizhető következtetéseket engednek meg, az emberi szellem történetében páratlanok és a nagy metafizikai rendszerek sem terjedelemben, sem következtetéseik határozottságában távolról sem közelítik meg. Ehhez a fejlődéshez a filozófiából kiinduló impulzusok, a Kant utáni időben csak igen elvétve járultak hozzá, úgy hogy kutatni kell utánuk. Ilyenek voltak a már említett arisztotelikus-szkolasztikus hatások a halmazelmélet kialakulására, ilyen Herbart térfelfogásának hatása Grassmannra és a vektorfogalom kialakulására és végre Kant általános hatása, aki azonban maga is a természettudományokból indult ki. Így hatott a pozitívizmus kialakulására, melyet utána főképp fizikusok és matematikusok építettek ki. A logisztikában igen szerencsésen egyesül a filozófiai kérdéstétel általánossága a tudomány határozottságával, de képviselői elsősorban matematikusok és fizikusok, illetőleg ilyen iskolán átment filozófusok. (Boole, Russel, Carnap, Reichenbach és mások). Másrészt az újabban ismét erősen divatba jött metafizikai természetbölcsélet igen emlékeztet a Kant utáni idealisztikus rendszerek természetfilozófiájára, értem a Hedwig Conrad Martius, Dacqué és mások által képviselt irányt, nem vezetett semmi határozott belátásra a természetre vonatkozólag, hanem csak legtöbbször érzelmi okokból táplált, a tudomány néhány eredményével feldíszített példái a mitikus, praescientikus álláspontnak, éppúgy mint a szintén divatos asztrológia és hasonlók.

A természettudomány egész világfelfogásunkat mélyrehatóan átalakította úgy tartalmi, mint módszertani szempontból és a jövőben sem mondhat le arról, hogy szempontjai következményeit, úgy általános filozófiai kérdésekre, mint szomszédos területekre ne alkalmazza. Lesznek jogosulatlan határátlépések, de ezek nem kerülhetők el, ha a területek egyáltalában érintkezésbe lépnek. Ha jogosulatlan volt, majd kiderül, a határokat előre megvonni nem lehet. Ha egy ilyen határátlépés komolyan történik, tehát nemcsak üres általánosságok állítása,

úgy az — egészen Hegel szerint — szintén komoly reakcióhoz vezet és az illető terület sajátos elveinek felismeréséhez, amire számtalan példa van.

Igy a természettudományi, kísérleti módszerek bevezetése a pszichológiába sok jogosulatlan és felületes alkalmazáshoz is vezetett, de másrészt a pszichológia kiterjedt területeinek helyes módszere és már nem eliminálható, másrészt más kérdéstételek sajátos jellegét felismerhetővé tette. Vagy a szintén a természettudomány hatása alatt kifejlődött törekvés, minden lelki folyamatot értelemekre vezetni vissza jogosulatlan volt, de nagyban hozzájárult az akt-szerű élmények természetének felismeréséhez. Éppígy a Freudizmus rendkívül egyoldalú, de nagy konzekvenciával keresztülvitt lélekfelfogása az egyoldalúság tarthatatlanságára, de másrészt rendkívül értékes pszichológiai belátásokhoz vezettek. Hasonlóan a tulajdonképeni szellemtudományoknál. Természettudományi hatások, mint környezethatás, gazdasági érdek, faji adottság és más szempontok következetes, de sokszor túlzott kiemelése nemcsak e szempontok igazi jelentőségének felismeréséhez vezetett, hanem egyúttal ezek érvényességi köre határait is reámutattak és specifikus szellemi tényezők meglátását is előmozdították.

Természetesen elgondolható volna, hogyha létezne a világnak egy olyan részleteiben is keresztülvitt képe, mely a szellemi adottságból indul ki, hogy ebből a természettudományokra és természetfilozófiára igen értékes hatások indulhatnának ki. Vagy ha sikerül majd egykor egy metafizikát felépíteni, mely nem egy genális egyén improvizációja, hanem egy valóságos „philosophia perennis“ generációkra terjedő konzekvens munkájának gyümölcse lesz, úgy nagyon meglehet, hogy ez lesz elsősorban mérvadó a természetfilozófiára. De a mai szellemi szituációban, az a benyomásunk, hogy a természetből-cselet, értve ezalatt a természettudományok legáltalánosabb tartalmi és formai elveinek vizsgálatát, elsősorban ezen kérdések iránt érdeklődő természettudósok és matematikusoknál és csak elvétve filozófusoknál található meg. A természettudományokból kiinduló felfogások beosztása a tradicionális filozófiai rendszerekbe és a történeti szempontok kiemelése azonban a szakmabeli filozófus feladata. Itt megjegyzem, hogy a természettudománytörténet főképp, ha az adatgyűjtésen túlmegyünk, nem áll valami magas fokon és, nézetem szerint nagyon alkalmas volna a szellem- és természettudomány szempontjai kölcsönös megértésének előmozdítására.

## II.

Ebben a második részben a mai természettudomány legfőbb elveinek igen vázlatos áttekintését óhajtom nyújtani különös tekintettel az exakt tudományokra és csak érintve a biológiai tudományokat.

Az egyik alapvető sajátága a mai természettudományi gondolkodásnak a radikális empirizmus: csak azt fogadni el, amit tapasztalat alátámaszt. Ennek keresztülvitele nem mindig egyszerű, mert sokszor azt jelenti, hogy rég megszokott gondolati formákról és teoriákról kell lemondani. Ez a radikális empirizmus azonban egyáltalában nem zárja ki, hogy a tapasztalatokat vagy általa alátámasztott alapfeltevéseket ne fogalmazzuk meg teljes logikai precízítással és ne vonjuk le az összes konzekvenciákat. A legnagyobb ellenállással mindig ott találkozunk, ha valami régmegszokott, „magától értetődő” dolog kimutatjuk, hogy igenis nem magától értetődő, nem is fejez ki csupán nyers tapasztalatot, hanem csak korlátozott érvénnyel bír. Így volt ez a föld gömbalakja és az antipodusok körüli vitában, a föld mozgása körüli harcban, így mikor reámutattak arra, hogy az euklideszi térforma nem az egyedül elgondolható és valószínűleg nem is a világtér formája, így mikor reámutattak, hogy két különböző helyen lefolyó esemény egyidejűsége nincs közvetlenül adva és nem definiálható egyértelműen. Ez a radikális empirizmus képezi a relativitáselmélet és a kvantummechanika alapját. Az utóbbinál a felcserélési és határozatlansági relációk innen erednek: bizonyos mennyiségek mérése ugyanazon állapotában a rendszernek kizárja egymást, így sebesség és megfelelő koordináta meghatározása. A radikális empirizmus éppen abban áll, hogy oly mennyiségnek, melyet elvileg nem tudunk mérni, nem is tulajdonítunk jelentőséget és létet. Ez a ma legelterjedtebb felfogás, árnyalati különbségek, a realizmus erősebb hangsúlyozásával előfordulnak.

A radikális empirizmus nem zárja ki nagy deduktív logikai rendszerek kialakulását, sőt az összes konzekvenciák levonása épp egyik leghatásosabb módja az alapfeltevések ellenőrzésének. Ezen logikai rendszerek terjedelméről és szigorú felépítéséről a laikus igen nehezen alkothat képet magának. Csak azt említem, hogy néhány alapfeltevésből, melyek egy oldalon elférnek, igen sok, kötetekre terjedő következtetést vonhatunk le, melyek sokszor a jelenségek legapróbb részleteire vonatkoznak, máskor látszólag egész távoli jelenségcsoportokat hoznak közös szempont alá, mint például az elektromos jelenségeket és a fénnyt.

A nagy logikai épületek felállítására elengedhetetlen a fogalmi apparátus, a gondolati formák kiépítése. Ezt a feladatot a matematika végzi. Igen helytelen ama laikus körökben elterjedt felfogás, mely a matematikának egy pusztán külsőleges, nem lényegbevágó szerepet tulajdonít a természettudományban, míg a lényeges dolgokat matematika nélkül is meg lehet értetni. Sok dolgot meg lehet érteni, az egész népszerű irodalom ebből él, de a finomabb és legalapvetőbb dolgok mint erő, munka, energia, impulzus, entrópia, elektromágneses tér, relativitás és kvantumelmélet nem érthetők meg kellő fogalmi iskolázottság és matematikai fogalmak nélkül.

Mivel a természeti jelenségek a térben folynak le, a tér sajátosságainak leírása a természettudomány egyik fontos tárgya és minden további vizsgálat előfeltétele. A nem-euklideszi geometriák és a relativitáselmélet kapcsán az a felfogás alakult ki, hogy azt csak a tapasztalat döntheti el, hogy milyen térforma van a természetben megvalósítva. A térformák jellemzése az ívelem és görbület által mélyebb matematikai megfontolást igényel és ezért laikusnak igen nagy nehézséget okoz. Ma a térformára vonatkozó feltevéseket a fizikai hipotézisképzés jogosult alakjának tekintik, erre van az Einstein-féle gravitációelmélet és számos kozmológiai megfontolás alapítva.

A szűkebb értelemben vett térfogalomon kívül a térfogalom bizonyos általánosításai úgy a matematikában, mint a fizikában mind nagyobb jelentőségre tesznek szert. Így a matematikában a ponthalmazok tana és a halmazelméleti geometria mind szélesebb körben válik nélkülözhetetlenné. A fizikában egyik legfontosabb általánosítás a négydimenziós tér-idő sokaság, az ú. n. Minkowski-féle tér. Az ebben felépített geometria teszi valóban átlátszóvá az elektromágneses tér vonatkozásait, valamint a relativitáselméletet.

Egy más fontos általánosítás a sokdimenziós koordinátatér és koordináta-impulzustér, melynek egy pontja nem egy mechanikai rendszer egy pontját, hanem egy számos pontból álló egész rendszert reprezentál és mely számos fejezet tárgyalásánál, mint általános mechanika, statisztikai mechanika, nélkülözhetetlen. Újabbban a matematikában és a kvantumtechnikában az ú. n. függvénytér játszik nagy szerepet, egy végtelen-dimenziós tér, melynek egyes pontjai függvényeket jelentenek.

A fizikában a matematikának mindig több elvont fogalomalkotása jut lényeges szerephez: a vektorfogalom általánosításai a térfogalom általánosításaival kapcsolatban, az invarianselmélet főképp a relativitáselmélettel kapcsolatban, a komplex és újabbban mind nagyobb mértékben a hiperkomplex számok főképp a kvantummechanikával kapcsolatban, a csoportelmélet és néha a kifejezett halmazelmélet és topológia is. A matematika alapjaira vonatkozó kutatások, nevezetesen egy axioma-rendszer teljességére és ellentmondásmentességére vonatkozó, általános logikai szempontból is nagyértékű vizsgálatok természetesen a fizikai axiomatikus rendszereket is érintik. Így igen általános jelentőségű Tarski kiváló lengyel matematikus és logikus megkülönböztetése axiomatizálható és nem-axiomatizálható deduktív rendszerek közt. Axiomatizálhatónak nevez egy olyan rendszert, melynek összes kijelentései véges számú kijelentések következményei, ellenkező esetben a rendszer nem axiomatizálható. Az általánosabb eset a nem-axiomatizálható rendszer és felmerül az elvi kérdés, hogy a természettudomány, ill. fizika axiomatizálható-e? Azt hiszem, ez logikailag nem dönthető el, mert nem tudjuk, mi újat hoz a tapasztalat. Az eddigi



történeti fejlődés egyrészt a független tételek sokszor meglepő redukcióját hozta, másrészt minden axiomarendszer szűknek bizonyult és tágítást igényelt.<sup>1</sup>

Hogy a fizikai törvényszerűségek kifejezésére a differenciálegyenleteket és variációs elveket régtől fogva használják, mint közismert tényt nem emeltem külön ki. Újabban az operator és a matrix fogalma tesz növekvő jelentőségre szert.

A természettudományok kiindultak az érzéki tapasztalatból, de a fejlődés folyamán olymódon korlátozták tárgykörüket, hogy mindent elimináltak, amely az észlelő érzékszerveitől függ, így az érzéki kvalitásokat is. Ezek vizsgálatában fizikus sokszor eredménnyel vett részt, de ezeket nem tekinti a fizikához, hanem az érzéksz pszichológiához tartozónak. Éppígy pl. az erő fogalmából is eliminált minden vonatkozást az izomérzetekre és azt csak teljesen formalizált alakjában használja. Mach ellentétes álláspontja, hogy minden érzetekre vezetendő vissza nem nyert részletes kidolgozást és a fejlődés épp ellenkező irányban haladt. A kvantummechanika álláspontja, mely szerint nincs észleléstől független sajátság, más értelemmel bír és nem vonatkozik soha közvetlenül adott érzéki kvalitásra.

Itt talán célszerű lesz kitérni arra a kérdésre, hogy mennyiben tekinthető a mai természetfilozófia materialisztikusnak, annál inkább, mert a „materializmus” szó igen erős érzelmi reakciókat szokott kiváltani. Materializmus alatt többfélét lehet érteni és azért legelőbb a fogalmakat kell tisztázni. Három értelemben vett materializmust fogok felsorolni:

1. A legprimitívebb felfogás kiindul az anyagnak valamely határozott, sokszor igen primitív felfogásából és azt állítja, hogy erre és ennek törvényeire vezetendő minden, így szellemi lét is, vissza. Ez a Büchner—Haeckel-féle materializmus, mely nincs igazán keresztülvive és hívei is sokszor kénytelenek célokról és morális követelményekről beszélni, pedig ezeknek rendszerükben nincs helyük. Ide sorolnám azokat a felfogásokat is, melyek szerint az atomok erőcentrumok, vagy mely erőtereket vesz alapfogalmul.

2. Fejlettebb felfogás, mely a pszichikai és szellemi lét sajátos természetét elismeri, de azt állítja, hogy minden szellemi lét anyaghoz van kötve és anyagi folyamatok által egyértelműen meg van határozva. Ide tartozik a parallelizmus felfogása. Több árnyalat lehetséges a materiális vagy a szellemi oldal erősebb hangsúlyozásával, de sokszor e felfogás a szellemi létet mint az anyagi lét epifenomenonját fogja fel. A tudományos kérdés itt is az: meghatározni mennyiben

<sup>1</sup> Az újabb axiomatikai kutatásban alapvető Gödel-féle tétel kétséggé teszi, hogy az axiomatizálható rendszer Tarski-féle fogalmazása fenntartható lesz.

van ilyen hozzárendelés és mi az. Ezt általános vitákban eldönteni nem lehet, hanem ez a tudománynak hosszú időkre szóló feladata.

3. Végre absztrakt értelemben materializmusnak nevezhetünk minden olyan felfogást, mely a tárgyakból indul ki és azok sajátossáigra vezet mindent vissza. Ide sorolhatjuk azt a felfogást is, mely a fenomenológikus érzetelemkből igyekszik a világot megkonstruálni, mint Mach.

Ezekhez néhány megjegyzést szeretnék fűzni. Az első felfogás annyira híján van minden filozófiai öneszmélésnek, hogy talán felesleges vele foglalkozni. A második egy nagy tudományos programot jelent, mely távolról sincs megoldva és melynek alakulásától nagymértékben fog világképünk függni. A harmadik felfogást a természet-filozófiában annyiban veszít jelentőségéből, amennyiben a természettudományokban nagy deduktív rendszerek lépnek előtérbe, melyek logikai természete kézenfekvő és melyek élénken hozzák tudatunkba, hogy itt az alapvető szubjektum-objektum relációtól eltekinteni nem lehet. Éppúgy a kvantumtechnika hangsúlyozza, hogy a fizikai világ adatainak valamiképp adva kell lenniök, mielőtt valamit arról kijelenthetnénk.

Ennyiben tehát a modern elméleti természettudomány nem materialisztikus jellegű. Másrészt azonban a természeti világ kétségtelenül az objektum oldalán van és így az objektumokra vonatkozó kategóriáknak van alávetve és szubjektív vonatkozások bevezetése objektív relációk magyarázatára mindinkább kizorul és ennyiben materialisztikus. Tehát nem filozófiai értelemben materialisztikus, hanem annyiban, hogy a materiára, ill. tágabb értelemben az objektumra vonatkozó kategóriák határozzák meg.

Azok a természettudományok, melyek legalább az anorganikus világban a testek általános törvényszerűségeivel foglalkoznak a fizika és a kémia. Tekintve, hogy az új atomelmélet a fizika önállóan építette fel és a kémiai kötést is értelmezte, alaptudománynak a fizikát tekintik, habár ez kétségtelenül a kémia egész területén részleteiben nincs keresztülvive.

A történetileg kialakult nagy logikai rendszerek: a mechanika, beleértve a statisztikai mechanikát és termodinamikát, az elektrodinamika, beleértve az optikai hullámok tanát, a relativitás elmélete, mely az egész fizikára vonatkozik és a mechanikát általánosítja, a kvantummechanika és kvantumelektrodinamika, mely az előbbieket is magába foglalja.

Az atomistika teljes diadalra jutott. A főbb fázisok: 140 évvel ezelőtt kialakul a kémiai atomistika, kb. 80 év előtt a kinetikai gázelmélet és statisztikai mechanika, 50 éve az elektronelmélet, 40 éve a kvantumelmélet kezdete, 30 éve a Bohr-féle atommodell, 22 éve az első atomátalakulás, 16 éve a kvantummechanika és hullámmechanika.

Az atom fogalma nagyon mélyen átalakult és absztraktabbá vált. Sajátságai jellemzésére a kvantummechanika elvont fogalmaira, mint hullámfüggvény van szükség.

A mérhető testek és atomok és molekulák sajátosságainak túlnyomó részét sikerült néhány elemi törvényszerűségekre és néhány állandóra visszavezetni.

A legfontosabb általános törvényszerűségek a nagy megmaradási elvek: az energia, az impulzus és az elektromos töltés megmaradása. A tömeget energiával tekintik ekvivalensnek. Az atomok nem elemi részek, hanem elemi részek szoros kapcsolatai. Elemi részeknek tekintik az elektront, protont, neutron, pozitront, mezon, esetleg a neutrínót. Elemi részek keletkezhetnek és eltűnhetnek, de csak úgy, hogy a megmaradási elvek érvényben maradjanak. Az elemi részek változatlanóságának feladása azt mutatja, hogy ezeket nem tekintjük valami végső principiumnak és keresünk is egy oly mélyebb elvet, melyből következne, hogy miféle és milyen sajátosságú elemi rész létezhet. Ez, valamint a fizikai alapállandók közti relációk kérdése a jövő fizikájának feladata.

A kémiai kötés fizikai értelmezése sikerült, éppígy egyszerű molekulák sajátosságainak kiszámítása, aminek igen nagy elvi fontossága van, mert régebben mindig azt hangoztatták, hogy a molekula merőben új az alkatrészekhez képest.

A kvantumelméleti fizika a régebbi fizikától abban különbözik lényegesen, hogy egyrészt csak bizonyos állapotokat, pl. az energia meghatározott értékeit engedi meg csupán, másrészt az elmélet alapjaiban statisztikai elemet tartalmaz. A klasszikus fizika szerint a jelen állapot a jövőt egyértelműen meghatározza, ez a régebbi fizika kauzalitás elve. A kvantumelmélet szerint a jövőt csak bizonyos valószínűséggel határozza meg. Az eltérés az égitesteknél és használati tárgyaknál elenyésző, de jelentékeny, ha pl. elektronok viselkedéséről van szó. A probléma itt: adva valamely méréssel bizonyos adatok, kérdés más adatok mérése milyen adatokat szolgáltathat és milyen valószínűséggel. Mindez az operator-elmélet segítségével igen áttekinthető matematikai törvényekkel fejezhető ki. Az elmélet számot ad a fény és egyúttal az elektronok és más korpuszculák duális viselkedéséről, mely szerint azok részint mint korpuszculák, részint mint hullámok viselkednek. Így egy elektronnyalábbal a legszebb elhajlási jelenségeket lehet előidézni és a hullámhosszt is meg lehet határozni. Egy rendszer állapotának megadásánál mindig meg kell adni, hogy milyen mérés által határoztuk azt meg.

Az elektron és általában minden korpuszkula eme duális viselkedésének nagy horderejű általános következményei is vannak: ugyanis nagy mértékben módosítja az „objektív“ valóságra vonatkozó felfogásunkat. Az elektront nem foghatjuk fel úgy, mint egy olyan

részt, mely az észleléstől függetlenül egészen határozott sajátságokkal bír, hanem meg kell adni, hogy milyen észlelést végzünk rajta. Az elektron nem lehet egyszerre hullám és korpuszkula, e két felfogás kizárja egymást, ezért a két felfogás csak két kép, mely korlátozott érvénnyel bír, de saját érvényességi területén igaz. Éppígy beszélhetünk az elektron helyéről vagy sebességéről, ill. impulzusáról, de egyszerre nem tulajdoníthatunk helyet és impulzust neki. Azonban egy helyre vagy impulzusra vonatkozó mérés annyiban objektív érvénnyel bír, hogy a mérés közvetlen megismétlése ugyanazt az adatot szolgáltatja. Az objektív valóság fogalma nem vezetett el a kvantummechanikában, csak módosult és kissé szubtilissé vált. Nem kell hangsúlyoznom, hogy az itt néhány szóval vázolt gondolat részletesen ki van fejtve és e tekintetben való állásfoglalás e kifejtés ismeretét feltételezi.

Be kellett érnem a fő fizikai szempontok és elvek felsorolásával, mert ezek átértékeése úgyszólván külön tanulmányt igényel.

Végre még egy szót a relativizmusról. A természettudományban logikai értelemben vett relativizmus nem fordul elő. Az előforduló és némely filozófus által kifogásolt relativizmusok mind olyanok, hogy valami állítást minden feltétel nélkül igaznak vagy magától értetődőnek vettek, amelyek érvényességi feltételeire reámutattak. Így a zenitrelatív az észlelő helyére a földön, az egyidejűség a koordinátarendszerre, az elektron korpuszkuláris vagy hullámszerű viselkedése arra, hogy mit mérünk. De ezek az állítások abszolút állítások.

Még egy rövid megjegyzésre szorítkozom a biológiai tudományokra vonatkozólag. Az alapot itt is a megfigyelés és módszeres kísérlet képezi, de a viszonyok sokkal bonyolultabbak mint az anorganikus tudományokban és azért itt nagy deduktív teóriák csak elvétve alakultak ki. De ha valamely területén sikerült a lényeges pontig behatolni, akkor itt is lehetséges, példa erre az örökléstan. Ha ismerjük az öröklés elemi egységeit, a géneket, úgy egy keresztezésnél éppúgy kiszámíthatjuk az utódok számarányait, mint valami fizikai kísérletnél. A biokémia a szervezetben szereplő anyagok és kémiai folyamatok felderítésében óriási munkát végzett és e vizsgálatok továbbhaladása előfeltétele minden mélyebb biológiai elméletnek: amíg a szervezetben alapvető fontosságú fehérjék felépítését nem ismerjük, vagy az enzimatás részletes kémiáját, addig alig beszélhetünk egy nagy biológiai teoriáról.

Az újabb fizika nagy eredményei alig találtak alkalmazást eddig, de legújabbban úgy látszik, hogy a kapcsolat szorosabbá kezd válni.

Lényeges és a filozófust erősen érdeklő kérdés, hogy a biológia visszavezethető-e fizikára és kémiára, vagy van-e sajátos elve? Ez a vitalizmus problémája.

Annyiban igaz van a vitalizmusnak, hogy eddig ilyen visszavezetés nem sikerült, ami nem is várható a jelenségek bonyolultsága miatt. Azt sem lehet kizárni, hogy új elvi momentumok ne lépjenek fel. Erre a fizika is számtalan példát nyújt: így az elektromosságtan nem volt visszavezethető mechanikára, hanem a fogalmi rendszert kellett tágitani, éppígy a kvantumelmélet bevezetésekor. Azon igazán nem kellene csodálkozni, ha a biológiai jelenségek értelmezésére ilyen tágitásra volna szükség. Ha tehát a vitalista irányú kutatók a biológia sajátos fogalmi rendszerének kiépítését szorgalmazzák és a mechanisztikus értelmezés nehézségeire mutatnak rá, minden rendben van. Azonban a követelmény hangoztatása és a fogalmi rendszer tényleges felállítása más dolog, az előző és program még nem a kérdés megoldása. És hogy egy kifejlett teoria a biológiában sem áll csupa általánosság hangoztatásából, arra az említett örökléstan meggyőző példa. De igen érdekes, hogy a filozófusok jó részének érdeklődése valamely terület iránt azonnal megcsappan, amint az határozott formát vesz fel és igazi megismerést nyújt. Arról meg vagyok győződve, hogyha az előfeltételek meglesznek, fog jönni egy nagyszabású teoretikus biológia, de ez egy nehéz, megerőltetést kívánó elmélet és nem csupa általánosság lesz.

*Ortway Rudolf.*

#### Hozzászólások.

A természetfilozófia az ókorban a világegyetem minden jelenségét lefoglalta, magába foglalta az élő és az élettelen természetre vonatkozó összes akkori ismereteket. A középkortól napjainkig a természet megismerésére irányuló megfigyelés, kísérlet és gondolkodás mindinkább szaporodó és tagolódó szaktudományok keretében oszlott meg, amelyek rendszerében a természet- és a szellemi tudományok, az élettelen természet és az élet tudománya különváltak. Ennek ellenére a természetfilozófia ma sem veszített jelentőségéből, időszerűbb mint valaha. A szaktudományok fölött honol, illetékességük körét elhatárolni, egyoldalú nézőpontjaikat kiegészíteni, eredményeiket egybevetni, összehasonlítani és megkülömböztetni, ellentéteiket kiegyenlíteni, a tudomány egységének szétesését megakadályozni hivatott.

A természetfilozófia és a szaktudományok között állandó a kölcsönhatás, a tudományos anyagsere. A különböző szaktudományok részleges megismerései között a filozófia gondolatrendszerében jön létre az összeköttetés. A szaktudományoknak egymással és a filozófiával határos területein a filozófiai szintézis és egybevetés által alakulnak ki a termékeny vonatkozások és kapcsolatok, amelyekben a problémák gyökereznek, hogy a szaktudományokban virágozzanak ki és teremjék gyümölcseit a gyakorlati élet számára is.

A szaktudományok kialakulása és rohamos fejlődése a természet-tudomány terén tehát egyáltalán nem teszi feleslegessé a természet-

filozófiát. Ellenkezőleg, a korunk szellemi életében károsan megnyilvánuló egyoldalúság, túlhajtott szakszerűség, az ismeretek és a hiedelmek összhangjának hiánya a természetfilozófiai kapcsolatok kiépítését és ápolását a szaktudományok között a legnagyobb mértékben indokolják.

Előadó, az egyes tudománysszakok közti oly káros elszigetelődés ellensúlyozásának szükségét maga is hangsúlyozta és az utóbbi évek során csak a Magyar Filozófiai Társaság körében is beszédes tanúságot tett készségéről és különös képességéről, hogy sokoldalú érdeklődésével és tájékozottságával az elméleti fizika nézőpontjából világítsa meg a tudományok filozófiai problémáit, amint az élet, az egész és a rész, a cartesianizmus és a kantianizmus megvitatásakor is hallottuk. Jelen előadásában behatóan tájékoztatott a természettudomány és a filozófia elhatárolásának és viszonyainak kérdéséről, valamint a mai, különösen az exakt természettudomány legfőbb elveiről. A biológiai tudományokat csak röviden érintette, azért reám hárul, mint az élettudomány hivatásos művelőjére itt a feladat, hogy fejtegetéseit e tekintetben kiegészítsem.

Az élő természettel foglalkozó különböző biológiai tudományok, a növénytan, az állattan, az embertan, az orvostudomány és azok különböző tudománysszakai, amelyek a szerint, hogy az illető szervezetek alaki és szerkezeti jelenségeinek, vagy működéseiknek megismerésére irányulnak, ismét anatómiai, tágabb értelemben morfológiai és fiziológiai tudományokra oszlanak, már az élettudományban vagy biológiában filozófiai összhangba és egységes ismeretelméleti rendszerbe kerülnek egymással.

A biológia, mint az élő természet filozófiája illeszkedik be a természettfilozófiába és az általános filozófiába, melynek gondolatrendszérében nemcsak az élettelen természet megismerésére irányuló fizikával és kémiával jut vonatkozásba, hanem a lélektan, valamint a szellemi tudományok különböző területeire is kilátást talál. A biológiai szemlélet az élet problémáinak filozófiai, sőt metafizikai gyökeréig hatol, ahol az élet keletkezésének, mibenlétének, az élő szervezetek kifejlődésének kérdései, az anyag és a szellem, a test és a lélek, a szervezet részei és egésze közötti ellentétek merülnek fel az alany és a tárgy, az idea és a valóság, az abszolút és a relatív problematikájában, amely a természettudományos gondolkodás oki logikája számára transzcendens és a „valóságtudományok” tapasztalati tényeit meghaladja.

Az anyag és az élet tudományának ezen közös természetfilozófiai alapján alakulhat ki az anyagi világ, az élő természet, a szellemi és érzelmi élet mély összefüggéseinek felfogása az élettudományból kiinduló aristotelesi világszemlélet azóta is el nem ért értelmi magaslátán.

Előadó a biológia természetfilozófiai vonatkozásaival kapcsolatban azon nézetét fejezte ki, hogy a biológiában az újabb fizika eredményei eddig alig találtak alkalmazást és hogy általában nélkülözi a biológiai teoriák terén a hatalmas gondolatrendszert, amely az életjelenségek nagy területére vetne világosságot és nem csak csupa általánosság hangoztatásában merülne ki. Mint kivételekre az átfogó koncepciót tanúsító örökléstanra és a rengeteg részlet tömegéből mindinkább egység felé törekvő és haladó biokémiára utal.

Az örökléstant illetőleg kétségtelen, hogy míg néhány évtized előtt maga a misztérium volt ez a tudomány és az exakt kutatás számára teljességgel hozzáférhetetlennek látszott, ma a keresztezett válfajjellegek számaránya, a sejt kromoszómáiba lokalizált génkombinációk variációsstatistikai és valószínűségi törvényszerűségeinek matematikai kifejezésével világosságot derít az élet ezen legrejtettebb jelenségére is.

A biokémiát illetőleg előadó azt a felfogást vallja, hogy minden mélyebb biológiai elméletnek előfeltétele a szervezetben szereplő anyagok és kémiai folyamatok további felderítése, a szervezetben alapvető fontosságú fehérjék felépítésének, valamint az enzimhatás részletes kémiájának megismerése, mert szerinte addig alig beszélhetünk nagy biológiai teoriáról. Mint a filozófust erősen érdeklő kérdést, eltérbe helyezte, hogy a biológia visszavezethető-e fizikára és kémiára, vagy van-e sajátos elve? Ez a mechanizmus-vitalizmus ősi problémája, amely Demokritos és Aristoteles, sőt már a fizikusoknak nevezett ioniai természetfilozófusok és Pythagoras tanainak ellentétében is bennfoglaltatott. E problémát illetőleg előadó nélkülözi a részletekről is számot adni tudó beható elméletet akár vitalisztikus, akár fizikai alapon és csak programokat lát mindkét irányban.

Ezzel szemben utalok a biokémián kívül a korszerű élettudomány hatalmas gondolatkonstrukciójainak alappilléreit képező, a XIX. században kialakult származástanra és sejttanra, amelyek újabban a fejlődéstanban és az örökléstanban kiépített vonatkozásaik által a biológiai szintézis útján egyesültek és az organizáció problémájában csúcsosodnak ki.

Az organizáció, a szerveződés, az élet legjellegzetesebb jelensége, a biológia legáltalánosabb, legmélyebb, legbonyolultabb központi problémája, amelyben az anyagcsere, a szaporodás, a származás, az öröklés, a kialakulás, a fejlődés, a növekedés és általában az élet összes jelenségeinek kérdései összpontosulnak. Az organizáció problémájában ütközik ki a mechanizmus és a vitalizmus ellentéte is a legélesebben és megoldást keres benne a rész és az egész problémája is.

Vitakérdésünkkel és az előadónak a biológiai elméletekre vonatkozó megjegyzéseivel kapcsolatban legyen szabad az élő szervezet sejtközösségében megnyilvánuló organizáció értelmezésére irányuló

elméletek kialakulását röviden ismertetnem, különös tekintettel a sajátosan fizikai és sajátosan biológiai nézőpontoknak természetfilozófiai ellentétére.

A sejtelmélet, amely a növényi, az állati és az emberi szervezet végső, elemi életegysége gyanánt a sejtet ismerte fel, a sejtés felépítés elve alapján a növénytan, az állattan és az orvostudomány egységét teremtette meg a biológiában, amelynek száz év óta alapját képezi. A klasszikus sejtelmélet azonban, amely a sejtegyének egyoldalú figyelembevételével, a szervezetben a sejteken kívüli szövetelemeket elhanyagolta, a sejtfogalomra korlátozva nem bizonyult kielégítőnek, hogy a sejtek szerves összefüggéseit, kölcsönhatásait, vonatkozásait és összhangzatos működését a szervezet egészében megmagyarázza.

A fizikai-kémiai, különösen a biokémiai és kolloidkémiai kutatások eredményeire támaszkodó tan, amely a fiziológiában jutott uralomra a kauzális-mechanikai determinizmus elvének kiterjesztésével az élet sajátos jelenségeit tisztán az anyag tudományával véli magyarázhatni és az élet titkának megfejtését az „élő fehérje“ vegyi felépítésének és a szervezetre jellegzetes „élő“ molekulák fizikai és kémiai tulajdonságainak megismerésétől reméli és a „molekuláris morfológiában“ a szövetstruktúrát közvetlenül a molekulák struktúrájából vezeti le.

Az egyoldalú sejtannal és a szerves élet ugyancsak egyoldalú fizikai-kémiai értelmezésével szemben fellépő divatos totalitástan figyelme kizárólag a szervezetre mint egészre irányul, nem veszi figyelembe az egyes sejtegyéneket és azok vonatkozásait. A szervezetet, sejteivel és a sejtek közötti szövetelemeivel együtt, az élő protoplazma egységes folytonosságának tekinti.

Noha mindhárom elmélet a maga területén a biológiában és az orvostudományban igen termékenynek bizonyult, önmagában egyik sem ért fel az organizáció problémájáig. Ehhez újabb, általánosabb, átfogóbb elméletre volt szükség, mely a sejtten, a totalitástan, valamint a fizikai-kémiai és biológiai nézőpontok összeegyeztetésével ellentéteiknek kiegyenlítésével a szervezet egyes sejtei és egységes egésze, valamint az anyag szerkezetének végső egysége, a molekula és az élet végső egysége, a sejt közötti viszonyt tisztázza és a sejtelméletet az organizáció elméletévé avassa.

Ezen követelményeknek véltem eleget tenni, midőn a munkatársaimmal mintegy két évtizeden át folytatott, a sejtek egymásközi és a szervezet egészével fennálló vonatkozásainak megismerésére irányuló kísérleti vizsgálataim eredményeire a klasszikus cellularis- vagy sejtten és a sejt-kórtan vagy cellularis patológia kiegészítéseképpen és továbbfejlesztéseképpen az intercellularis elméletet és az intercellularis patológiát alapítottam.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Huzella: Die Zwischenzellige Organization Jena 1941. A sejt-közösség szervezete. Egyetemi Nyomda. Bp. 1942.



Az intercellularis tan mind a növényi, mind az állati szervezet sejtekközötti szöveteleire azok keletkezésére, kialakulására, tulajdonságaira, a sejtekkel fennálló vonatkozásaira, működésére és szervezési jelentőségére vonatkozó ismereteket foglalja össze, amelyeket a kísérleti biológia új módszereinek a szövettenyésztésnek, a mikrooperációnak, a mikrokinetografiának alkalmazásával és modellkísérletekkel gyarapítottam. Megállapítást nyert, hogy a szervezet kötőszövetének sejtekközötti rostrendszere a sejtek közösségében, a sejteken kívül, a sejtek élettelen anyageseretermékeiből, folyékony váladékából alakul ki megfelelő, a sejtek környezetében uralkodó vegyi feltételek közt, feszülések hatására. A sejtekközötti állomány a szervezetben a kötőszöveti rostok, rekeszek és hárták hálózatának mind finomabban megoszló rendszereiben terjeszkednek ki és tagozódik szerkezeti és működési összefüggéseiben, míg a szervezet végső szövetegységeiben, a szervezett sejtélet végső fokán, a legfinomabb elemi rostrendszer alakjában rugalmasan kifeszülő hálózatot képez az egyes sejtek, valamint a hajszálerek és a szervek végső szerkezeti egységei körül. Ezek működését, úgymint a sejtközlekedést, a hajszálérkeringést, a mirigyelválasztást, a felszívódást a bélbolyhokban, a gázcserét a tüdőhólyagokban, végső fokon a sejtekközötti rostkészülék rugalmasságánál fogva, váltakozó feszülései és elernyedései által működő „elasztomotoros mikromechanizmusa“ útján önműködő kölcsönhatásaikban helybelileg, egységesen, kizárólag és átfogóan, minden ideg- és izomhatástól közvetlenül függetlenül létesíti, tartja fenn és szabályozza.

A sejtekközötti szövetelemek anyagi összetételükben és tulajdonságaikban a sejtprotoplazmától teljesen különböznek, vizet, savakat és más anyagokat sokkal nagyobb mértékben vesznek magukba, mint ahogy az a sejtek életével összeegyeztethető volna. A sejtekközötti szövetelemeknek a szervezett sejtállományától különböző természetét, a sejt életegységeivel szemben teljesen élettelen mivoltát bizonyítja, hogy a szervezetben előforduló rost- és hártáalakulatokkal teljesen megegyező képződményeket a szervezetből kioldott rostanyagból a szervezeten kívül mesterségesen, megfelelő kémiai és mechanikai kísérleti feltételek közt sikerült kialakítanom, azokat a szövettenyésztetben és az állati szervezetben fajidegen sejtekkel benépesítenem, ekként a sejtektől elkülönített sejtekközti anyagból és idegen élő sejtekből mesterségesen élő szövetet előállítanom.

Ezzel tökéletes bizonyítást nyert, hogy a sejtekközötti szövetelemek, tekintet nélkül halmazállapotukra, élettelenek, szilárdulásaik és kialakulásaik tisztán fizikai és kémiai feltételek közt mennek végbe, tisztán anyagi tényezők hatására. Maradék nélkül hozzáférhetők a fizikai-kémiai értelmezés számára miután az élet semmiféle sajátos ismérével, szaporodási vagy növekedési képességgel nem bírnak, teljesen az anyagra vonatkozó törvényszerűségek alá esnek, a biológia

részeről a kolloidkémianak kiszolgáltathatók, szakszerű fizikai-kémiai vizsgálat és értelmezés céljából. Az egyén szervezetében újonnan képződnek és az élőlény halálával elenyésznek. Csak életfeltételei a szervezet közösségében élő sejteknek és közösségük kialakulásának, szervezetük összehangzatosan működő egységes egészévé.

A sejt viszont, mint az élet szerkezeti és működési egysége a fizikai kémiai értelmezés számára transzedens „túlvilágból“, a fajok keletkezésének ismeretlen múltjából az ősök végeláthatatlan nemzedékein keresztül, készen kialakultan jut a szervezetbe, illetőleg válik a szervezet sejtjeinek kiindulási pontjává. Élő mivoltát az ismeretlen múlt túlvilágából hozza magával a szervezetbe.

A sejt élete, valamint a szervezet egészének élete tisztán fizikai-kémiai, az anyagra vonatkoztatott törvényszerűségek alapján nem értelmezhető, sajátosan biológiai megítélés alá tartozó probléma. Az organizáció ezen két életfokozata közé iktatott sejtekközötti anyag és annak szerkezete az individuumok és a szervezet magasabbrendű individuális egésze közötti vonatkozások szabályozása alatt jön létre és működik, amely szabályozás mechanizmusát uralja. A sejtek azonban csak anyagszerettermékeiket, mint vegyi anyagokat és mozgás jelenségeik erőművi kihatásait adják át sejtekközötti környezetüknek, de semmit életükből.

Az intercellularis tanban a megfigyelés és kísérlet tényei alapján kétségtelenül eldőlt az alapvető, sokat vitatott kérdés, hogy a szervezet sejtekközötti állománya élőknek, holtaknak vagy élettelennek tekinthető-e. Sikertült a rugalmas feszülés, a rostképződés, a sejtmozgás és a szövetkialakulás vonatkozásait is kimutatni, valamint a mechanizmus és a vitalizmus ellentétét áthidalni akként, hogy az egyéni sejtélet és a szervezett sejtközösség egészének megítélésében vitalista, a sejtekközötti szövetelemek megítélésében, mechanista álláspontot foglalnunk el.

Az intercellularis tan a sejttan, a totalitás tana és az életjelenségeket a fizika és kémia alapján értelmező tanok kölcsönös kiegészítését és szintézisét hozza létre az organizáció átfogó elméletévé, amelyben az önmagukban egyoldalú nézőpontok, kutatási módszerek és ismeretelméleti elvek hiányai és ellentmondásai kiküszöböltek. Az organizáció ezen új elmélete alapján a szövetfelépülés alapkérdései, — mint a működési alkalmazkodás, egyes szövetélettani folyamatoknak, mint a hajszerűkeringésnek, a kiválasztásnak, a felszívódásnak, a lélegzésnek, kóros folyamatoknak, mint a sebggyógyulásnak és a rosszindulatú daganatnövekedésnek finomabb mechanizmusa, — amelyek eddig sem a sejttan, sem a totalitás tana alapján, sem fizikai-kémiai alapon nem nyertek kielégítő magyarázatot, — az oki értelmezés számára hozzáférhetővé váltak.

A Virchow-féle sejtkór tan a betegség fogalmát a sejtekre korlá-

tozta és a szervezet betegségét sejtei betegségével azonosította. Az intercellularis kórtan ezzel ellentétben a szervezet betegségét, épügy mint halálát, közvetlenül nem egyes sejtei megbetegedésének, illetőleg elhalásának tulajdonítja, hanem az organizáció, a sejtekközötti vonatkozások zavarának és felbomlásának, amelyek a szervezet megbetegedését és sejteinek halálát vonják maguk után. Maguk a szervezet sejtei, az élet kizárólagos hordozói halhatatlannak mindaddig, amíg akár a szervezetben, akár a mesterséges szövettényészetben megfelelő életfeltételeket nyernek. A sejtközötti szövetelemek szolgálnak a sejtek életközögüül, életterüül, lakóhelyüül, víz és anyagraktárául, a sejt-közösség összetartó vázául, a sejtek közlekedésének útjaiul, vonatkozásaik közvetítőiül, minden életfeltételük letéteményeseiül. Tehát a szervezet megbetegedéseinek, öregedésének és halálának közvetlen okait sem magukban a sejtekben, hanem a sejtekközötti szövetelemekben kell keresnünk, amelyek anyagi megváltozása folytán a sejtek életfeltételei zavart szenvednek, kimerülnek és a szervezetben a betegség jelenségei nyilvánulnak meg vagy a halál áll be, amely a szervezet összes sejtjeit magával ragadja, miután életfeltételeiktől fosztotta meg őket.

Az élő sejtindividuumok és a közösségükben kialakuló sejtekközötti apparátus elkülönítésének elve által a sejttan, a totalitás tana és az életjelenségekre vonatkozó fizikai-kémiai ismeretek egységes biológiai foglalatot nyertek az intercellularis tanban, amely az élet, a betegség és a halál értelmezésében új nézőpontokat és lehetőségeket nyitott meg. Ha ezt az elvet a biológia teréről a társadalomtudományba visszük át, a sejt és a szervezet viszonylatáról a személy és a társadalmi közösség kategóriájára, a társadalmi organizáció számára nyerünk új nézőpontot és lehetőséget az emberi közösségek emberek-közötti vonatkozásainak értelmezésére az „interperszonalis” elmélet alapján.

Az interperszonalis elmélet a társadalmi organizáció magasabb emberfeletti rendjében, a biológiai és a pszichológiai nézőpontok egyesítésével az egyén fogalmát a személy fogalmának hatványára emeli, az élőlények sejtközösségében, a sejtgyének belső környezetében, a sejtekközötti vonatkozásokban kialakuló intercellularis képződményeket az emberegyének külső, társadalmi környezetében, az emberek közti vonatkozások által kialakuló anyagi és szellemi konstrukciókkal veti egybe.

Hasonlóan a méhek szociális közösségében kialakított viaszépítményhez és sok más állati konstrukcióhoz, amelyeket az élőlények szervezetükön kívül, külső környezetükben alakítanak ki — amelyekben faji jellegük, alkatuk, életmódjuk, ösztöneik épp oly jellegzetesen nyilvánulnak meg, mint szervezetük belső struktúrában —, az emberi társadalom közösségében, az egyéneken kívül kialakuló anyagi és szel-

lemi konstrukciók is az ember ösztönének és értelmének bélyegét viselik magukon, emberek és korok szellemét tükrözik vissza. Ilyen, az emberek közösségében kialakuló konstrukciók, amelyek a társadalmi élet fenntartó vázát alkotják, amelyekbe az egyes emberek beleszületnek és amelyből kihálnak, amelyek az emberek egymásközötti vonatkozásait közvetítik, — a munka eszközei, a szerszám, a gép, a gyár, a hajlék, a ház, de a nyelv, a hagyomány, az irodalom, a tudomány, a művészet, a filozófia, a technika, az intézmények, alkotmányok, a jog, a törvény, kulturális, társadalmi és politikai keretei és rendszerei is —, amelyekben a társadalom szervezetének összetartó és széthúzó, vonzó és taszító erőhatásai megnyilvánulnak.

Ezen analógiák során az intercellularis elmélet a sejtindivídium fogalmából kiindulva, biológiai szintézis útján az emberek interperszonális vonatkozásainak elméletéhez jut el, amely a társadalomtudományban az individualizmus és kollektívizmus, illetőleg totalizmus ellentétét éppen úgy áthidalni, a materializmus egyoldalú társadalmi tanait kiegészíteni, életrevalóvá tenni hivatott, mint ahogy az intercellularis elmélet az egyoldalú individualista sejtelméletet és a szervezet egészéből kiinduló totalista felfogást összhangba hozta egymással.

Az organizáció értelmezésére irányuló törekvések ismertetésével igyekeztem kimutatni, hogy a biológia terén sem hiányoznak az erőfeszítések, amelyek, — hogy előadó szavaival éljek — valamely lényeges alapvető jelleg felfedezéséhez vezetnek, amely az életjelenségek nagy területeire vet világosságot, törvényszerűségeiből az arravonatkozó részletek levezethetők és abból, mint kis magból a terebélyes fa, szervelesen nő ki az egységes elmélet.

*Huzella Tivadar.*

•

Az előadó professzor úr előadása első részében a természettudomány és filozófia, valójában a fizika és filozófia viszonyának elhatárolásával foglalkozott. Mint hallottuk, a természetbölcsélet a természettudományok legáltalánosabb tartalmi és formai elveinek vizsgálatát jelenti. A természetbölcséletnek tehát kettős feladata van. A tartalmi elvek vizsgálata valójában matematikai probléma: annak kutatását jelenti, hogy a természettudományos megismerés miképpen járul hozzá a természeti valóság, azaz a (kül-)világ végső elemeinek és hatótényezőinek megismeréséhez. Mindezek a kérdések, amelyek az anyag mibenlétére, a tér és az idő szerkezetére, az okság fogalmára, stb. vonatkoznak, végső elemzésben metafizikai problémák, akár a természettudós, akár a szakfilozófus nyúljon hozzájuk, ha már az illetékesesség kérdésének tárgyalásába belemegyünk. De erről majd az alábbiakban. A természettudományok *formai* elveinek vizsgálata a természettudományos megismerés formáira vonatkozik, tehát a tudomány alapfogal-

mainak, logikai kategóriáinak és módszerének, stb. tisztázására irányul. Lényegében véve tehát ismertelméleti kutatást jelent mind a filozófus, mind pedig a fizikus számára. Az előadás során magáról a mai természetfilozófiáról, ennek irányairól és problémáiról sajnos nem sokat hallottunk. Így magam is csupán az elhangzottakhoz való hozzászólásra szorítokozom.

A professzor úr — mint hallottuk — előadásában erős váddal illette hol magát a filozófiát, hol pedig a filozófusokat, mondván, hogy a filozófia a fizika exaktségéhez és precíz voltához képest nem eléggé határozott, meglehetősen üres és csupán csak általánosságokban mozgó megállapításokra képes, tehát nem ad igazi megismerést, a filozófusok pedig, hiányozván megfelelő természettudományos előképzettségük, rendszerint népszerű művekre támaszkodnak, amelyek nem alkalmasak arra, hogy belőlük a problémák mélyét, a problémákat a maguk igazi mivoltában megragadhassák. Szerény véleményem szerint az ilyen vádaskadással nem sokra mehetünk. Hiszen hasonló vádak légióit sorolhatnánk fel a filozófia, a kultúrkritika és a szellemtudományok felől a természettudomány és a természettudósok ellen is: a szellem és általában a bölcsélet kérdéseiben az utóbbiak közül sokan legalább annyira felületeseek, mint a filozófusok egyrésze a természettudomány kérdéseiben. A természettudomány elleni — és sokszor igen súlyos — mégis helytálló — vádak meghallgatására pedig mégcsak Klagesig sem kell elmenni. Elég csupán a dolgok mögé néző természettudósok megnyilatkozásait elolvasni. De elég ebből. Az ilyen kölcsönös szemrehányások szembeállítására meddő dolognak látszik, s nem is ezen fordul meg a kérdés. Ha a természetfilozófia mibenlétének és alapvető kérdéseinek problémáját tisztázni akarjuk, nem arról van szó, hogy egyeseket eleve illetékteleneknek jelentünk ki ezen a téren, hanem arról, hogy elfogulatlan tényvizsgálat alapján megállapítsuk, vajjon a természettudomány, illetőleg — megszüktve a kérdést és csupán a fizika oldaláról a metafizikai problémákat tekintve — a fizika a természetfilozófia valamennyi, az ő tárgyával kapcsolatos kérdésére meg tudja-e adni a feleletet, illetőleg, hogy a fizikusok — miután a filozófusok illetékességét kétségbevontuk — a fizikai kutatás valamennyi részlet-eredményének birtokában képesek-e a természettel, vagy: szorosabban az anyagi természettel kapcsolatos valamennyi bölcséleti problémát eldönteni.

Ezt nyilvánvaló módon megtehetnék, ha a fizika ma is még az a tudomány lenne, mint aminek indult, t. i. a természet lényegének megismerésére törekülő philosophia naturalis. A fizika azonban ma már igen távol jutott ettől az ideális kezdeti célkitűzéstől. Hiszen először is a természeti jelenségeket nem a maguk eredeti, teljes mivoltában vizsgálja: a minőségi és formai jellegű valósághatározmányokkal ugyanis mit sem törődik, a valóság tárgyainak csupán csak alakulati, vagy

ha tetszik: mennyiségi, kvantitatív határozmányait veszi figyelembe. A fizika tárgya nem magának a valóságnak, hanem egy idealizált, absztrahált, vagy mint mások mondják: korrigált, konstruált valóságnak a tárgya. A fizikai valóság a teljes valóságnak csupán csak matematikailag megragadható oldala, a fizika állításainak csupán a világ kvantitatív jellegű határozmányaira nézve van értelmük.

Hogy a fizika szemlélet- és kutatósmódját megérthessük, vegyük példának a relativitás elméletét. Ez a hosszúság és egyidejűség hagyományos fogalmainak bírálataból indul ki. Ezek a fogalmak szigorú definíciókon alapulnak: az egyidejűség két, fényjelekkel összehasonlított órának azonos adata, a hosszúság a mértékegységek száma. A fizikus nem törődik a hosszúság és egyidejűség primitív, pszichológiai adottság voltával, számára csupán ezeknek a szilárd konvenciókon alapuló definícióknak van értelmük. Minden másfajta értelmezés csupán üres beszéd lenne, nem pedig fizikai megállapítás. Mármint a relativitás elmélete megmutatja, hogy hosszúságot és egyidejűséget kétféle módon mérhetek és ez a két módszer nem vezet szükségképpen ugyanarra az eredményre. Ha tehát ragaszkodom a kiindulásul szolgáló definíciókhoz — márpedig ezekhez mint fizikusnak ragaszkodnom kell, hiszen csak annak van számomra értelme, amit mérni tudok —, akkor fel kell adnom a konstans hosszúság és az abszolút egyidejűség fogalmait és el kell fogadnom a hosszúság variabilitásának és az egyidejűség relatív voltának feltételezését. A fizika radikális empirizmusa szerint — mint az előadó professzor úr kifejtette — csak olyan mennyiségnek tulajdonítunk értelmet, amelyet mérni tudunk; ez az állítás pedig már önmagában elégséges, hogy az egész gondolatépület konvencionális voltára fényt derítsen. A fizika tehát a világot egyes megfigyelési adatokban, mérési eredményekben oldja fel és ezután semmi egyébre nem vállalkozik, mint hogy ezeknek a megfigyelési adatoknak összefüggését matematikai alakban fejezze ki, azaz hogy képleteket állítson fel bizonyos jelenségek bekövetkezésének megjövendölésére. Ez a matematikai formanyelv ma hatalmas mértékben kifejlődött a fizikában. Szinte azt lehet mondani, a matematika nem tud olyan absztrakt és még absztraktabb ágakat kitermelni magából, hogy azt a fizika a megfigyelési adatok összefüggésének megformulázására fel ne használja. A matematikának ezeket a rendkívül elvont, a modern fizikától felhasznált ágait a professzor úr előadásában említette is.

A fizika mai képe egy konvencióktól és absztrakcióktól átformált vékony tapasztalati valóságra felépülő hatalmas matematikai gondolatépület. Ezt a fizikát tehát szerintem nem annyira a radikális empirizmus, mint inkább a konvencionalista mathematicizmus jellemzi. Ettől a mindinkább tiszta matematikává váló tudománytól pedig aligha várhatjuk, hogy a valóság lényegére vonatkozó természetfilozófiai kérdésekre megfelelhessen. Ezt ma már a legtekintélyesebb fizikusok jórésze,

még ha realistának tartja is magát, elismeri. Idézhetném most állításom alátámasztására P. Jordan, Heisenberg, Jeans, Eddington, stb. tekintélyét, akik illetékességét e kérdésben aligha vonhatná bárki is kétségbe. E tekintélyek felvonultatását azonban máshelyütt már elvégeztem, úgy hogy most — már csak a rendelkezésemre álló idő rövidsége miatt is — kénytelen vagyok megelégedni csupán a rájuk való utalással.

Mi tehát az eredményünk? A fizika már kiindulásában is elvontkozott a valóság rendkívül jelentős, a mennyiséggel legalább is egyenlő mértékben konstitutív mozzanataitól. A valóságnak ez az idealizálása teszi számára lehetővé, hogy olyan absztrakt, precíz és szigorúan zárt logikai-matematikai rendszereket építhet fel. Ez a matematizálás azonban mind magasabb régiókba emelkedik, mind távolabb kerül attól a valóságtól, amelyben valamennyien benne élünk, amelynek teljes ismerete minden gondolkodó számára soha el nem tagadható követelmény. Ha tehát a fizika gondolat-építőállványait ma mindenekelőtt egy ideális matematikai épület emelésére használja fel, épp a fizikusnak van a legkevésbé joga kétségbevonni egy más kiindulási és a tapasztalati valósághoz jobban hozzásimuló metafizikai szemléleti mód jogosultságát. Ha ez a megfelelő tudományos óvatossággal jár el a következtéseit kellő önkritikával és szigorral vonja le, azaz: sohasem tesz a következménybe többet, mint amennyi az előzményekből szükségképpen következik, épp annyira tudománynak tekinthető, mint éppen a fizika — legyenek bár eredményei kevésbé határozottak és absztrakta, s foglalkozzék vele akár a fizikus, akár a szakfilozófus. Ennek a természetfilozófiának jogosultságát pedig — még egyszer hangsúlyozom — a fizikusok jórésze ma nem hogy kétségbevonná, hanem egyenest alátámasztja. A mérési adatokból kiinduló és ezek összefüggéseinek megállapítására szorítókozó, absztrakt matematikai formulákkal operáló matrixokig, sőt végtelen-dimenziós terekig emelkedő fizika éppen a legősibb kérdéseket, amelyek tárgyalására mint philosophia naturalis megindult, tehát az anyag mibenlétére, a tér és az idő szerkezetére, stb. vonatkozó kérdéseket felelet nélkül hagyja. Ma ugyanis már mindinkább látjuk, hogy a relativitáselmélet tér- és időszemlélete, valamint a kvantummechanika anyagelmélete nem világmagyarázat, csupán a mérési adatok összefüggéseit a klasszikus fizika térszemléleténél, illetőleg atomelméleténél pontosabban és finomabban kifejező matematikai apparátus. Ha pl., mint Jordan mondja, az atomból, amely a századforduló természettudományának és természetbölcseletének végső világmagyarázó tényezője volt, ma semmi egyéb nem maradt, mint egy üres matematikai formula, ha a fizikus — mint Eddington mondja — a világot a maga számára csupán matematikai formákkal népesíti be, kell, hogy a valószínűségi hullámok, görbült terek és matrixok matematikai világából ismét visszatérjünk az ősi elsikkasztatatlansághoz.

kérdés felvetéséhez: mi hát a természet valójában mint az ember életének és erkölcsi állásfoglalásainak színtere?

Befejezésül szeretnék még a professzor úr egyik állítására kitérni, noha egész tanulmányt kitevő megjegyzéseket lehetne a misztikus világmagyarázatot, az idealisztikus filozófiát és speciálisan Hegel igazi jelentőségét illetőleg az elhangzottakhoz hozzáfűzni. Az örökléstannal kapcsolatban a következő megállapítást hallottuk: „igen érdekes, hogy a filozófusok jórésznének érdeklődése valamely terület iránt azonnal megcsappan, amint az határozott formát vesz fel és igazi megismerést nyújt“. Nem tekintve most már az e sorokból a filozófiával szemben tisztán kihallható sajnálatos lebecsülést, a lenti állításból az következik, hogy 1. az örökléstan csupán addig állt a filozófiai érdeklődés középpontjában, amíg nem vált pozitív tudománnyá; 2. mihelyt pozitív tudománnyá vált, a filozófusok többé-kevésbé háttérbe fordítottak neki. Már most 1. hogy a természettudományok csak az újkorban váltak és válhattak pozitív tudománnyá, annak egyetlen oka az, hogy az emberi szellem csak az újkorban ért meg a pozitív tudományosságra. Így tehát nem mondhatjuk, hogy a misztikus világmagyarázat, vagy speciálisan a pythagoreus számmissztika felületes, — ma már tudjuk, hogy ilyen egyszerűen a kérdést aligha intézhetnők el — sem pedig, hogy Arisztoteles dogmatikus tekintélye és a skolasztika dogmatikus bölcsellete akadály volt az elfogulatlan tapasztaláson alapuló vizsgálódások megindulásának. A helyzet az, hogy — miként azt a kultúrfilozófiai és speciálisabban: a tudományozociológiai kutatás megállapította — a skolasztikus szellemiség statikus jellege csupán abban a megismerési formában nyilvánulhatott meg, amelyet skolasztikus bölcselletnek nevezünk. A folyton előrehaladó megfigyeléseken és kísérleteken felépülő dinamikus tudomány eszményének megszületéséhez arra az általános szellemi forradalomra volt szükség, amelyet a renaissance jelentett az emberi gondolkodás területén. Hogy pedig a biológia és az örökléstan csak a múlt század folyamán juthatott el a pozitív tudomány állapotába, az sem csodálatos: az életjelenségekre irányuló exakt kutatások csak akkor indulhattak meg, amikor a fizikai és kémiai vizsgálatok az életfolyamatok alapjául szolgáló fizikai-kémiai jelenségekbe már elég mélyen behatoltak. Magam átnéztem egy örökléstani tankönyvnek az örökléstan múltjával foglalkozó bevezető fejezetét. Arisztoteles és — ha filozófusnak tekintjük — Haecel névén kívül egy filozófussal sem találkoztam ott, akinek általánosságokban mozgó, megérőltetést nem kívánó hipotézisei ennek a tudománynak kibontakozását gátolták volna. Viszont 2. ma már az örökléstan valóban pozitív tudomány. A filozófusok érdeklődése azonban nem hogy lankadt volna irányában, hanem, ha a mai bölcséleti irodalmat szemügyre vesszük, az



egyre nagyobb méretekben kibontakozó bölcséleti embertan példájában oly széleskörű filozófiai tudományág kialakulását kísérhetjük figyelemmel, amely éppen az örökléstani és még általánosabban: a biológiai kutatások eredményeinek filozófiai perspektívába való emelésével kíván arra a sorsdöntő kérdésre feleletet adni: mi az ember helyzete és szerepe a világmindenségben.

*Faragó László.*

Természetbölcsélet és természettudomány viszonyát a fizikai természettudományok oldaláról világította meg az előadó. Legyen szabad a kérdést a filozófia szempontjából is megvizsgálni. Amint hallottuk, a filozófus rendszerint nem rendelkezik az exakt természettudományok szakszerű ismeretével és így nehezen tud hozzászólni kérdésekhez, amelyeknek igazi jelentőségét csak népies szemlélettelésen keresztül látva, igazán megérteni nem képes. Ennek következtében a természetbölcsélet megalapozása és kifejtése tulajdonképpen a természettudós feladata és a filozófus számára csak az a mellérendelt szerep jutna, hogy a szaktudományos-bölcséleti eredményeket saját bölcséleti világképében elhelyezze. Elismeri azonban az előadó, hogy elgondolható egy olyan teljesen átfogó jellegű természetbölcséleti rendszer, „mely szellemi adottságból indul ki“, „vagy egy olyan metafizika, amely nem egy genialis egyén improvizációja, hanem egy valóságos „philosophia perennis“ generációkra terjedő konzekvens munkájának gyümölcse“. Ilyen filozófiai szemlélet természettudományokra és természetfilozófiára egyaránt megtermékenyítő és iránytszabó hatással lehetne. A jelen helyzet azonban az előadó szerint az, hogy a természetbölcsélet elsősorban a természettudósoknál található meg és a természetbölcsölők elgondolása „semmi határozott belátásra nem vezetett a természetre vonatkozólag, hanem csak legtöbbször érzelmi okokból táplált, a tudomány néhány eredményével díszített példái a mitikus, praescientikus álláspontnak, épügy mint a szintén divatos asztrológia és hasonlók“.

Tagadhatatlan, hogy a tudomány mai nagyfokú fejlettségének stádiumában szinte emberfeletti követelmény volna egyenlőrangú tájékozottság a természettudomány és vele együtt a matematika, valamint a bölcsélet szövevényes kérdéseiben. El kell azt is ismerni, hogy a jelenkor természetbölcséleti kísérletei a rájuk váró feladatokat nem tudták még teljes sikerrel megoldani. A folyton előrehaladó tudomány egymásután hódítja el a bölcsélet működési területeit, oldozgat bölcséleti kérdéseket és így a természetbölcsélet — látszólag — lassanként kiszorul a tudományok területéről. A természet problémái így maradéktalanul a szaktudomány illetékességének területére csúsznának és a bölcsélet számára csak néhány egészen általános metafizikai elv leszö-

gezése maradna, vagy, mint hallottuk, a szaktudományos eredmények rendszerezése és történeti feldolgozása.

Ezen tények és látszatok ellenére szeretnék rámutatni arra, hogy mindezek ellenére el kell ismernünk a természetbölcselet illetékességét is a természettudomány problémáinak oldozgatásában, sokkal mélyebb és lényegbevágóbb értelemben, mint azt az előadás alapján gondolhatnók. Az a véleményem, hogy a kérdés csak az ismeretelmélet oldaláról közelíthető meg sikeresen és a két tudomány sajátos módszertani szempontjainak elfogulatlan vizsgálata hozhatja meg a kívánt világosságot a tudományos gondolkodásban. Egészen rövid történeti eszmélkedés vezethet el bennünket a probléma gyökeréig.

Az újkor kezdetétől többé-kevésbé ellenséges viszonyban áll egymással természettudomány és természetbölcselet. Az ókor és középkor szinte tökéletesen megvalósította e két tudomány békés együttműködését. Ez érthető is volt, oka tulajdonképpen negatívum: az újkor előtti természettudomány megelégedett a közönséges érzéki tapasztalással és így eredményei nem veszélyeztették, látszólag sem, a bölcseleti világképet. Megfordult a helyzet az újkor tudománytörténetében. Az újkori természettudomány két beláthatatlan jelentőségű újítást hozott: a legpontosabb megfigyelést és a matematikai módszer alkalmazását a természet leírásában és magyarázatában. A természet könyve a matematika nyelvén van megírva — mondja Galilei és a természettudós a tapasztalat adatait pontosan összefoglalva, a matematikai összefüggéseket ellesve és tovább alkalmazva kényszerítheti a természetet titkai elárulására. A tudomány gyakorlati alkalmazása a legcsatár — bizonyították az eljárás helyességének igazolására. E tényálladék kettős következménnyel járt: először a természettudomány egyeduralmat igényelt a maga számára a természet vizsgálata területén és gyanúsna tartott minden olyan megállapítást, amely nem a matematika és a megfigyelés alapján állott. Másodszor a természetbölcselet féltette saját eredményeit és jó ideig mereven elzárkózott a természettudományos gondolkodás elől. A kölcsönös bizalmatlanság akkor sem szűnt meg, amikor már tudományosan iskolázott elme nem kételkedhetett a természettudományos eredmények helyességében.

A kínos helyzet megoldása véleményem szerint éppen a modern természettudomány módszeres elveinek következetes érvényesítésében rejlik. Mit ígér és mit kíván a természettudomány? Megfigyelést — mindenekelőtt. „Radikális empirizmus“ a modern fizika alapvető tulajdonsága — hallottuk az előadótól. Szabad ezen eljárás jogosultságában kételkednünk? Semmi módon. A természettudomány a természetnek a tapasztalatban adott tényeiből indul ki és közvetlenül ezekre építi elméleteit. A tapasztalás rendszerezéseihez és általánosításához az anyagot a matematikai elvek szolgáltatják. Az első „tudományos“ tapasztalás, Galilei szabadesés kísérlete, kézzel foghatólag mutatta,

hogy a tapasztalás adataiban felismerhető egy apriori matematikai törvényszerűség, amely azután további eredményekre deduktíve utal és az elmélet igazolást nyerhet a tapasztalásban. A természettudomány fejlődése ennek a termékeny kölcsönhatásnak a jegyében folyik le az első egyszerű tételeken keresztül a klasszikus mechanika és az elektrodinamika differenciálegyenleteinek világán át a legmodernebb hullám-egyenletekig és a matrix-ok elméletéig. A fejlődés nem ment zökkenő nélkül, a relativitás és a kvantum-elv beépítése magában a fizikában is hatalmas változásokat hozott. Ezeknek végeredményeképpen ma kiváló fizikusok tanítják (pl. Eddington) és az előadó is megerősíti ezen véleményyt, hogy világképünk nem magát a külső valóságot, hanem annak a tapasztalásunkban megjelenő formáit jellemzi és a módszeres elvek alkalmazásától függ, hogy ugyanazt a jelenséget, például az elektront egyszer mint korpuskulát, máskor mint hullámmnyalábót írjuk le. Max Planck szerint más a külvilág, más az érzéki tapasztalás és más a világkép, amely vagy a külvilág vagy a közvetlen tapasztalás adatai alapján foglalja egybe fizikai ismereteinket.

Mi következik mindebből? Egy újabb kérdés. Ha a természettudomány a tapasztalás adatait, amint az megismerésünkben megjelenik a matematika nyelvén rendszerezi, jogosult-e annak feltételezésére, hogy ezentúl már semmi sincs, ami a természetre vonatkozhatna? Semmiképpen. Módszeres elvei a tapasztaláson túlfekvő valóság világában elvileg nem érvényesülhetnek. Ha a valóságnak vannak matematikán túlfekvő mozzanatai is, ezekre nézve a természettudomány semmit nem mondhat. Sem ezen mozzanatok létét nem tagadhatja, sem nem jogosult nyilatkozni az idevágó problémákról. Így gondolok például a ma annyira vitatott és oly szerencsétlenül összekevert determinizmus-indeterminizmus, okság és valószínűség problémára.

Bátorkodom tehát felállítani a tételt: a tapasztalás adataiból egy mélyebb és átfogóbb természetszemlélet is adódik, mint a matematikai. Tárgyköre, saját látószöge lényegesen más mint a természettudományé. A természet adatainak mivoltát, az egyes tapasztalati létezőket legmélyebb mivoltukban ragadja meg és így választ nyújthat a természeti folyamatok végső értelmére, eredetére és célszerűségére is. Amint lehetséges a valóság matematikai feldolgozása, úgy lehetséges ez a természetmetafizikai feldolgozás is. A két szemlélet egymást nem zárja ki, egymásnak ellent nem mond, amíg mind a kettő megmarad a maga illetékességének területén. Ez a természetbölcselet teljes tisztelettel fogadja mindazt, amit a tudomány megállapít, tudományos kérdések eldöntésére nem vállalkozik. Viszont elvárja a természettudománytól is, hogy határait tiszteletben tartsa, kész átengedni mindazt a tudománynak, ami igazolhatóan ennek hatáskörébe tartozik, de elvileg fentart magának egy kört, amelyben úgy látja, hogy a tudomány nem lehet illetékes. Ebben az értelemben úgy gondolom Aristoteles meta-

fizikai alapgondolatai a természetbölcselet területéről nem igen számíthatók.

A természetbölcselet létjogosultságát tehát sajátos ismeretelméleti nézőpontja biztosítja. A természetbölcselet a természet tárgyainak valódi mibenlétét, szellemi jelentéstartalmát eredetét és célját vizsgálja. Ezen kutatásában szükségképpen eljut a szellemiség fogalmához, ahol a természettudomány illetékessége véglegesen megszűnik. Talán legyen szabad egy hasonlattal megvilágítanom gondolatomat. Egy Vörösmarty-verset kétféleképpen értelmezhetek. Megállapíthatom benne a magyar nyelvi gondolkodás, a lírai kifejezés lehetőségeit. De megvizsgálhatom szellemi jelentéstartalmát is. Azt hiszem ez a viszony pontosan fedi a természetre vonatkozó kettős: természettudományos és természetbölcseleti megállapításaink helyzetét. A tapasztalás adataiban az objektív nyilvánvalósággal felcsillanó szellemi jelentéstartalom adja meg a bölcseleti természetkutatás sajátos tárgyát és létjogosultságát. Ez kétségtelenül soha nem lehet olyan exakt és nyilvánvaló, mint a matematikai szemlélet. Ha tehát a filozófus nem foglalkozhat a legaprólékosabb részletkérdésekkel, ennek oka nem az érdeklődés hiánya, hanem a tárgykör sajátos jellege. De el kell ismerni, hogy komoly kezdeményezések történtek a természetbölcselet irányában. Gondolok filozófiai részről Bavink, Wenke, Driesch, H. André, Schwertschlager, Nys és mások munkáira. A fizikusok is mindinkább elismerik a filozófiai szempontok jelentőségét. Eddington az ismeretelméleti problémák terén nyújt értékes indításokat, Planck, Jeans komoly bölcseleti eredményekhez jut el. A jövő tudományos kutatásának feladata ezeknek a sokszor még csak programmatikus elgondolásoknak pontos tudományos végrehajtása.

*Zemplén György.*

\*

Az előadó professzor úr rámutatott, hogy a természettudományok végleges kiválása a filozófiából csak az újkorban következett be. Newton főművének címe ugyan — mint ismeretes — még „Philosophia naturalis“, de már filozófiáról nem igen esik szó benne. E különválás tette szükségessé a régi természetfilozófia újjászületését: szükségessé vált egy diszciplína, mely a Descartes által elválasztott szellemi és természeti világot áthidalja. Kantnak még sikerült filozófiáját kora természettudományos világképével összehangolnia, de követői már visszariadtak Newton rendszerének zártságától és megközelíthetetlenségétől. Talán nem tévedünk tehát, ha az idealisztikus természetfilozófia csődjét nem csupán a hegeli rendszer „tudománytalanságában“, hanem abban a tényben látjuk, hogy a klasszikus fizikára nem is épülhetett természetfilozófia, mely az embert mint gondolkodó, szellemi lényt kielégítette volna.

Természettudomány és filozófia hagyományosan ellenséges szembenállásától tulajdonképpen még ma sem tudunk szabadulni. Közhelyként

fogadjuk el azt a megállapítást, hogy a természettudós a valósággal foglalkozik, míg a filozófus „az égben jár” és csupán elvont, gyakorlati szempontból minden alapot nélkülöző spekulációkkal foglalkozik. Ha a filozófus természetfilozófiát űz: a fizikusok tudatlansággal, a filozofáló természettudóst viszont a filozófusok naivitással vádozzák. Az előadó professzor úr sem tudja egyelőre a modern természetfilozófiát másként elképzelni, csak ha azt fizikusok csinálják. E felfogását főképpen azzal indokolta, hogy a fizika főbb elveinek megértése a filozófust túl nagy feladat elé állítja. Ez a feladat azonban nagy volt a múltban is. A newtoni fizika sem volt hozzáférhető megfelelő tárgyi tudás nélkül. Mégis úgy érezzük, ma a helyzet biztatóbb. A modern fizika nemcsak közelebb jutott a filozófiához, hanem egyenesen kihívja végső elveire a filozófiai tárgyalást.

Eppen ezért sajnálattal nélkülöztük az előadásban a fizika modern problémáinak megoldásra váró csoportját. Pedig ami a klasszikus fizikát a moderntól elválasztja, az mind elvi, módszertani, főképpen pedig ismeretelméleti kérdés; de nem hiányoznak a metafizikai problémák sem.

„Az objektív valóság nem veszett el a kvantummechanikában, csupán módosult és kissé szubtilissá vált”, mondotta az előadó úr. Ha visszagondolunk, hogy a newtoni fizikában mennyire nem volt kérdéses, hogy a fizikus az objektív valóságot ismeri-e meg, láthatjuk, milyen hihetetlen jelentősége van az előbbi állításnak. Lehetséges, hogy az objektív valóság nem veszett el, de megtalálni bizony nagyon nehéz. Korunk vezető fizikusai tisztában vannak az ilyen természetű problémák égető voltával és igyekeznek megalapozni a modern fizika ismeretelméletét. Eddig két irány alakult ki: az egyik az előadó úr által említett neopozitívizmus, a másik a fizikusok többsége által vallott realizmus, úgy is mondhatnók: neorealizmus. A fizika szempontjából mindkét irány rendkívül gyümölcsöző volt, bár minden kérdés végleges tisztázására még egyik sem vezetett, nem beszélve a kérdések filozófiai oldaláról.

A realitás mellett a kauzalitás a másik nagy probléma. A klasszikus fizika zárt determinizmusa nem engedett helyet emberi szempontoknak. A modern fizika indeterminisztikus és ezáltal elvezet az emberihez. Nem állítja, hogy a természet világában nem uralkodik a kauzalitás, csupán azt, hogy egyelőre nem tudunk a természethez oly formában kérdést intézni, melyre az egyértelműen és bizonyossággal válaszoljon. Az elérhetetlen ideál helyébe a józan ész igazsága került és a természeti kauzalitás kérdését a fizikus visszautalta a metafizika körébe és ezzel úgy érezzük ledőlt az a legnagyobb korlát, mely még a kölcsönös tartalmi megismerésnél is jobban elválasztotta a filozófiát a fizikától. Ebben a kérdésben még Eddington is, aki pedig szintén csupán a fizikust ismeri el illetékesnek a fizika ismeretelméleti problémáinak megoldásában, úgy nyilatkozik, hogy a kauzalitás kérdése a valószínűségi és statisztikai megfontolásokon túl az objektív való-

ságra nézve, sőt maga az objektív valóság is „something outside physics“, valami, ami kívül esik a fizikán. A fizikában — mint láttuk — problematikusává vált már maga az anyag és a létezés is. — A szakszerű kérdésekre beállított fizikus megelégedhet pillanatnyilag a korpuszkula-hullám kettős aspektusával, de a végső kérdéseken tőprengő ember a filozófiától várja kérdésre a választ: mi az anyag? A tényleges különbség talán az, hogy a fizikus önként lemond a metafizikai kérdések megoldásáról, sőt matematikailag bebizonyítja, hogy egyes kérdések megoldására képtelen (pl. a Heisenberg rel.-ből következik, hogy a jövőt — legalább is az elektronok világában pontosan megjósolni lehetetlen). Természetesen a válasz nem lehet önkényes filozófiai spekuláció. E filozófának olyannak kell lennie — mint Eddington mondja — melyet a fizikus elfogadhat, a nélkül, hogy természettudományos hitvallását sutba kéne dobni.

*M. Zemplén Jolán.*

\*

Amikor az előadó úrnak kiváló szakszerűséggel felépített nagyszabású előadását, majd a hozzászólók sokoldalú és értékes kiegészítő közléseit tekintem, amelyek között Faragó László és Zemplén György gondolatai a filozófia sajátos szempontjait jól és joggal hangsúlyozták és érvényesítették, akkor meg kell állapítanom, hogy Társaságunkat nem érheti az előadó úrtól a modern filozófia ellen a természetbölcsélet gyakori szakszerűtlenségével kapcsolatban emelt vád: mi ezekben a kérdésekben igenis teljes szakszerűséget kívánunk; ezt már az a körülmény is igazolja, hogy a vita résztvevői között két fizikus és egy biológus van és az egyik filozófus is természettudományos alapképzettséggel rendelkezik. Viszont természetesen találok, hogy a Magyar Filozófiai Társaság közönsége azt is megkívánja tőlünk, hogy a vitában a filozófiai szempontok is erőteljesen érvényesüljenek. A természetszemlélet, amely a bevezető előadásban bemutatkozott, az előadó úr szakmájából érthetően lényegileg természettudományos, szorosabban véve fizikai jellegű; ezt Huzella Tivadar hozzászólása biológiai irányban egészítette ki, Faragó László és Zemplén György, amint említettem, már a filozófia szempontjait hangsúlyozta, M. Zemplén Jolán pedig a fizika és filozófia további összekapcsolására törekedett, illetőleg azt kívánta; magam is ennek az összekapcsolásnak az irányában törekszem összefoglalásomat vezetni. A természettudomány oldaláról felépített természetbölcsélet legfőbb értéke nyilvánvalóan komoly szakszerűsége és szaktudományos korszerűsége; szokásos fogatkozásai az egyetemesen átfogó, végső elvszerű nézés és látás hiánya, valamint a teljes filozófiai iskolázottság elmaradása: már pedig nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a mindenoldalú természetbölcsülethez a teljes bölcséleti iskolázottság — e sajátos szakfölfötti szakszerűség — csakúgy hozzátartozik, mint a természettudományos szakszerű-

ség. Eppen ez a természetfilozófiának, mint minden ilyen, a szaktudomány és a szoros értelmű, egyetemes bölcelet határán elhelyezkedő és a kettőt összekapcsolni kényszerülő „filozófiának” nagy nehézsége; ezt a kétoldalú erősséget bizony csak a filozófiailag fogékony és művelt szak kutatók és a szaktudományosan művelt és megértő filozófusok harmónikus együttműködése tudja elérni: erre kell tehát törekednünk.

A modern természetbölceletnek két, elég jól elkülöníthető, de lényegében egymásra utalt része van: az egyiket természetlogikának, a másikat természetmetafizikának is nevezhetjük. A természetlogikába tartozik, inkább bölceleti oldalról, lényegében a logisztika: mert ennek igazi értelme éppen a természet matematikai-logikai rendezésében jelentkezik. Inkább szaktudományos oldalról épül ki természetlogikai jelentőséggel a matematikának mindaz a diszciplínája, amelyet a modern természettudomány a természet megismerésében alkalmaz; főleg persze a diszciplínák elvi alapjainak van természetbölceleti fontossága. A modern természetlogikába kell azonban sorolnunk lényegileg a relativitási elmélet elméleti és elvi jelentőségű részeit, valamint a Heisenberg-féle határozatlansági elmélet alapelgondolását is. Valamennyi felsorolt irány tulajdonképpen mindmáig erősen pozitivistá szellemű, bár tárgyilag korántsem kell annak lennie, és talán éppen egyik-másik vezető képviselőjük tiltakoznék is a pozitívizmus „vádja” ellen: ámde többé-kevésbé mindegyik azt vallja, hogy bizonyos „kézzelfogható” tapasztalati körre készíti — azután már legkevésbé kézzelfogható — elméletet, míg másféle tapasztalási körökkel — például az érzékelés minőségi adataival, a természet lényegértelmességével stb. — nem törődik; ez pedig pozitívizmus, amellyel különben óriási adag racionalizmus is megfér, de nem empirista realizmus.

A természetmetafizika körébe sorolhatjuk a fizika oldaláról az atomelmélet és a kvantumelmélet elvi alapjait, a biológia oldaláról a szaktudományos jellegű — például a sejtelméletre vagy a biológiai organizációtanra támaszkodó — vitalizmust; filozófiai oldalról idevaló az előadó úrtól nem ok nélkül aggodalommal nézett Dacqué- vagy Conrad Martius féle természetbölcelet, de a már igen komolyan veendő bergsoni metafizika nagy része is, a modern platonista és aristotelista természetfelfogás sok nagyon is megfontolt tanítása és a mind alaposabbá váló bölceleti embertan. Ezekben sok oldalról, de talán konvergálóan igen értékes modern természetmetafizika bontakozik ki, amelynek fő jellemzői: a klasszikus természetkép abszolút valóságkontinuumának elvetése és a világi valóságot véges alkotórészekből, vagyis bizonyos diszkontinuitással felépülőnek tartó felfogás; az újkori mechanikai oksági determinizmus helyében sajátosságos — és még korántsem kellőképpen értelmezett — végső természeti indeterminizmus állítása; a természeti valóságnak függési, de egyúttal fejlődési rendben álló különféle rétegekből felépültnek tartása; a szellemiség szerepének

a valóság egészében való növekvő elismerése és általában az egész valóság és különösen a természet mélyebb *értelmességének* fokozódó belátása és valódi megértési törekvése.

Az így kialakulóban lévő, valóban sokoldalú és mély modern természetmetafizikát a modern filozófia csakis örömmel és meglelégedéssel üdvözölheti; mégis a következőre kell figyelmeztetnie: A természetmegismerés végső alapjait és így a természetfilozófia elveit a szaktudomány mint ilyen nem adhatja: ha a természettudós ilyesmire vállalkozik, akkor azt csak vagy mint jólképzett filozófus, vagy mint filozófiailag iskolázatlan álfilozófus teheti, az utóbbi esetben természetesen semmivel sem kevésbé dilettáns és rendszerint értéktelen módon, mint amikor a filozófus próbál szorosan vett szaktudományos kérdéshez kellő szaktudás nélkül hozzászólni. Az ilyen álfilozófikus dilettantizmusnak nem kevésbé aggodalmas példáit szolgáltatja az egész lét és különösen az okság néhány régibb vagy modern természettudós értelmezője, mint az előadó úrtól különösen kifogásolt E. Dacqué vagy H. Conrad-Martius. A természetfilozófia felépítéséhez szükséges tapasztalati és szakelméleti anyagot viszont nyilvánvalóan a természettudománynak kell, teljes szak- és korszerűséggel, szolgáltatnia. Az általános filozófiának már most a modern természetfilozófiával, mind a természetlogikával, mind a természetmetafizikával, és természetesen az annak kiépítésében közreműködő szaktudományos gondolkodással szemben is fontos, elvi jelentőségű kívánságai vannak: ezek közül néhányat bemutatok.

A természeti valóság mélyebb megismerésére törekvő természet-tudománynak nyilvánvalóan tekintetbe kell vennie a *lét és a megismerés egyetemes feltételeit*. Mindenekelőtt a megismerését: hiszen a természettudomány mai, szinte elképzelhetetlenül bonyolult fogalmi és tapasztaló apparátusa olyan *logoszt* mutat, amely mint részben egymagukban is igen bonyolult logikai, matematikai, ismeretelméleti és természettudományi alapfogalmaknak egységes összefüggésében immár rendkívül bonyolult rendszere egészen bámulatos; és ez a csodálatos természettudományi logosz az emberi logosznak, szemléiségnek bizonyosan csak felszínrétege, amely minden bonyolultságában a teljes kifejlődéshez jutott praepubertas-intelligenciával is tökéletesen megérthető, nem igényli az ember előtt csupán a lelki pubertás korában megnyíló mély szellemi élet- és értékeszmék és -fogalmak megértését. Amde ez a természettudományi logosz bonyolult emberi szellemi szerkesztettségével is a *természeti létbe rág*, hiszen különben csak szubjektív játék volna: már pedig hallottuk, mennyire empirikus alapra és kiindulásra törekszik; bár sohasem szabad elfelejtenünk, hogy a természeti tapasztalás gyakran többféle elméleti értelmezést is messzemenőleg eltűr. A természettudományos logosz segítségével felépített elméletek kíváló gyakorlati, technikai felhasználhatósága mégis azt igazolja, hogy itt



valóban erős létbe-vágással, tárgyi természeti létlogosz, létlogikum megragadásával is van dolgunk. Ha azonban a modern természettudományos logosz az emberi logosznak csupán sajáttságosan bonyolult felszínrétege, az ember pedig végtére is szintén a természet tagja, akkor eleve is joggal feltehető, hogy a mai természettudományos logosszal megragadott természeti létlogosz is még csupán felszínrétege a teljes természeti létlogosznak, létértelennek. Így a természeti létben és értelmében is további nagy *mélységek* lehetősége nyílik, amelyeket a természettudománynak nem szabad súlyos rövidlátás bűne nélkül egyszerűen tagadnia, hanem egyenesen valószínűnek kell feltételeznie és vagy magának kell keresnie, vagy — ha mai önkéntes szempontkorlátozása mellett megmarad — maga mellett más természetmegismerést, esetleg „természetmetafizikát” is jogosnak és szükségesnek kell elismernie. Ilyen természetmegismerés például az, amely határozottan az emberi érzékelésben megragadott érzéki minőségek természeti létére, értelmére és jelentőségére épít: hiszen az érzékelés tudata ezeket a minőségeket kétségtelenül tárgyinak tartja, a végiggondolt ismeretelméleti és metafizikai megfontolás ennek a tudatnak a hitelét korántsem rendíti meg, a modern lélektan pedig a fajfejlődés során szintén fejlődő érzékelésnek éppen mind tárgyilagosabbá válását tanítja. Ilyen természetmegismerés továbbá az, amely a természeti jelenségek, lények, folyamatok, törvények mélyebb értelmét keresi, mégsem önkényesen fantáziálva, hanem józan tárgyilagossággal, de egyúttal mélyrenéző megértési törekvéssel és készséggel. Ezekre a szempontokra Faragó László is rámutatott.

Mindezt, emberben és természetben egyaránt látja és megérteni törekszik az általános metafizika: amit európai története során, a legnagyobb európai szellemek erőfeszítéseivel, teljesített, talán nem fog át kifejezetten annyi részletet, mint a nagy modern természettudományi elméletek, de kétségtelenül egyetemesebb és összehasonlíthatatlanul mélyebbre hatol azoknál; ebben a tekintetben a sokban bizonyosan könnyelmű, nem egyszer szofisztikus és felületes, de igen nagy szellemi mélységekbe is hatoló Hegel védelmére is szót kell emelnem. Ha végül a modern filozófia és a modern természettudomány kölcsönösen becsülni és érteni kezdi egymást, amint arra máris sok biztató jel mutatkozik, akkor nagy haszonnal szólhat is egymáshoz: a modern filozófia is sokat mondhat a természettudománynak és valóban mind többet mond is annak, minél inkább leveti az — napjainkban kezdi! — egyoldalú pozitivizmusát és naturalista gőgjét. Felhívja figyelmét a természetmegértésnek azokra az eddig természettudományosan kevés figyelemre méltatott oldalaira, amelyekre az imént magam is rámutattam. A relativitási elmélet belátásainak *helyes értelmezéséhez* is van és még lesz is szava: hiszen bármely fizikai elméletnek is nemcsak empirikus alapokkal kell bírnia, hanem önellentmondástól is mentesnek kell lennie, ezt pedig csak *teljes végiggondolása* igazolja. Ebben a tekin-

tetben mégis rá kell mutatnom az előadó úrtól is például említett egyik relativitáselméleti alaptétel kapcsán arra, hogy ha nemcsak az egyidejűség megállapítását, hanem magát a tárgyi egyidejűséget is relatívnak minősítjük a megfigyelő koordináta-rendszerére, azaz helyére és mozgási állapotára, akkor végső értelemben *megszüntetjük a megtörténtség egyértelmű visszavonhatatlanságát, mert valami, ami megtörtént, bizonyos tekintetben egyáltalában nem — esetleg sohasem — megtörténtnek minősülne.* Még sok más hasonlóan súlyos logikai és ontológiai probléma is felmerül a természetlogikának ebben a modern fejezetében; és mindezekre elsősorban a modern filozófiának joga és kötelessége rámutatni. Megkérdendő például azt is, vajjon miből igazolja a „radikális empirizmus“ azt az álláspontját, hogy olyan mennyiségnek, amelyet elvileg nem tudunk *mérni*, nem tulajdonít jelentőséget és létet; vajjon azért nem következtethetnénk-e adott esetben mégis — bár tőlünk meg nem mérhető — léteire?

Még egyet: milyen lehet az a metafizika, amely nem egy geniális egyén improvizációja, hanem valóságos „philosophia perennis“ generációkra terjedő konzekvens munkájának gyümölcse, és amely majd elsősorban mérvadó lehet a természetfilozófiára? Egy geniális caprice persze nem lehet elég alap a természetfilozófia számára; de az ilyen nem is komoly metafizika. Viszont minden komoly metafizika eredetileg geniális látás eredménye, amelyet a nem-geniek azonban nem ritkán geniális capricennek néznek. Különbözik nemcsak a filozófia, hanem a szaktudomány, így a modern természettudomány jelentős haladása is geniális egyének kezdeményező munkájának gyümölcse. Az ilyen munka kezdetben bizonyos értelemben improvizáció, de természetesen csak alapos kidolgozással válhatik tökéletessé, filozófiában és szaktudományban egyaránt. A szaktudományban azután a kisebb szellemek szerves folytatlagossággal viszik tovább a geniális kezdeményezést, építenek a genie-lerakta alapokra; a filozófiában azonban a „perennis“ haladás sohasem is igen volt más — a skolasztikában sem — és tárgyilag nem is lehet más, mint a geniális filozófus gondolatrendszerének tisztelettudó megértési törekvése, kommentálása, csiszogatása és alkalmazása az utódok részéről egészen addig, amíg egy következő genie mélyről és lehetőleg mélyebben, de egységes egészében újraformálja a filozófiai eszmekincset és kedvező — mindenképp kívánatos — esetben új bölcséleti valóságképébe szervesen felveszi a nagy elődök filozófiai megismeréseit.

Báró Brandenstein Béla.

## Kultúrfilozófia.

(A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése, 1942. május hó 5-én.)

Aki a modern kultúrfilozófiáról áttekinthető képet próbál alkotni, sok tekintetben nehezebb, bonyolultabb vállalkozásba kezd, mint az, aki a filozófia egyéb tartományait tekinti át. Nyilvánvaló ugyanis, hogy minden olyan tudományos vállalkozást kultúrfilozófiának kell elismernünk, amely kulturális jelenségeket filozófiai igénnyel és alapossgal vizsgál. Ebben a vonatkozásban a kultúrfilozófia tárgyköre minden túlzás nélkül nevezhető végtelennek és így beáthatatlannak. Azok a kísérletek, melyek e reménytelen tágasságon azáltal akartak részben segíteni, hogy a kultúrtudományok és természettudományok területét egymástól élesen elválasztották: ezek sem vezettek a témakör megszüktésére, hisz a természettudományoknak csak tárgya természeti, lényege azonban éppúgy tudomány, vagyis kultúrjelenség, mint a szellemi tudományoké. Nincs oly fenkölt vagy hétköznapi téma, amely valaminő vonatkozásban ne lenne a kultúrával és így a kultúrfilozófiával: a végtelennek vagy Istennek a fogalma a geometrián és a valláson keresztül éppúgy kulturális vonatkozásokkal bír, amint pl. — hogy elentétes példát vegyünk — a napi sajtó vagy a közellátás is kultúrjelenségnek tekintendő, ha az irodalom és a közgazdaság az emberi kultúrának megnyilatkozásai. Vagyis röviden szólva: a kultúrfilozófia vizsgálódási körébe minden beletartozik.

Ez a kétesértékű bőség alkalmas arra, hogy a kultúrfilozófiát komolytalan vállalkozássá tegye. E veszély napjaink nem egy kultúrfilozófusát utól is éri. Ellene védekezni csak akkor lehet, ha bizonyos alapvető kérdésekre világos és megnyugtató feleletet tudunk adni. A kultúrfilozófiának három ilyen kardinális kérdése van, mely három kérdés egyben alkalmas és természetesen kínáló szempon napjaink kultúrfilozófiai törekvéseinek áttekintéséhez is: 1. miképen keletkezett a kultúrfilozófia?; 2. mi a kultúra és fennállásmódja, szubszisztenciája s ennek alapján mi a kultúrfilozófia témája?; 3. mi a kultúra tagozódása s ennek alapján a kultúrfilozófia kutatási területe? Ha e három kérdésre feleletet nyerünk, napjainknak egyébként végtelenbe szétfolyó kultúrfilozófiai törekvései és kísérletei is értelmes rendbe simulnak.

1. Nem véletlen, hogy a kultúrfilozófia elnevezés legelőször Adam Müllernél, a XVIII. sz. legvégén merül fel. A filozófia történetének

ugyanis ez az az állomása, ahol kicsi híján lezárultak a sorompók a kulturális jelenségek tudományos igényű vizsgálata előtt. Az angol empirizmus és a francia racionalizmus ekkor tetőződik be, majdnem végérvényesen *Kant* rendszerében. A kriticismus jelen szempontból sem többet, sem kevesebbet nem jelent, mint azt, hogy az empiria ráció nélkül vak és a ráció empiria nélkül üres és minden tudomány csak oly mértékben érdemli meg ezt a nevezetet, amennyiben a matematikához és fizikához, mint eszményekhez, hasonlatos. A szaktudományok számára nem maradt más választás: vagy hasonulnak az ideálként odaállított természettudományokhoz, vagy elvonulnak a tudomány színpadáról, vissza a babonák, okkult és elavult dolgok lomtárába, oda, ahol *Kant* a metafizika számára is végérvényesnek látszó helyet jelölt ki. Az első utat választották *Comte*, *Stuart Mill*, *Quételet*, akik „történetlogikával”, „physique sociale”-al kísérleteztek, more mathematico-physico. A második útra tért *Swedenborg*, aki pontos és részletes leírást közölt az anyalokról, ördögökről s általában a túlvilágból. (Érdekes megjegyeznünk, hogy még e Kanton-túli területen is mennyire tiszteltben tartja az empiriát, legalább külső formájában: „Vom Himmel und seinen Wunderdingen, von der Geisterwelt und von der Hölle nach Gehörtem und Gesehenem“.)

Természetes, hogy a szaktudományok nem követhették el azt az öncsonkítást, ami a kanti tudományfelfogásból következett volna. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a tudományképes valóságok területe nem azonos az empiria területével s a racionalitásnak sem szükségképp kelléke az, hogy matematikai alakra legyen hozható. Elterős, virágzó szaktudományok állottak szemben ezzel az elképzeléssel s nem volt kétséges, hogy csakhamar meg fogják teremteni azt az alapot, melyet a kriticismus kihúzni vélt alóluk. E negatívumból, a kanti filozófiára való visszahatásból indul ki egy igen erőteljes filozófiai öntudatosodás a romantika szellemi légkörében s e folyamatnak köszönheti megszületését a kultúrfilozófia, mely ilyenformán alig százéves multra tekinthet vissza. Ismeretes, hogy különösen három tudomány volt, mely erősen törekedett arra, hogy önmagának komoly filozófiai alapot teremtsen: a történelem, a filozófia és a teológia (elsősorban mint Szentírásmagyarázat). Mindhárom stúdiumban azonos a középponti probléma: miképpen lehet bizonyos külső jelekből (emlékekből, szövegekből stb.) tudományos igénnyel visszakövetkeztetni a jelet felhasználó benső szándékra? Más szóval: miképpen lehetséges a kulturális jelenségek értelmének (Sinn) megértése (Verstehen). A megértés voltaképpen itt alig több, mint e három szaktudomány módszertani részletkérdése s belőle mégis a kultúrfilozófia legjobban megalapozott fejezete nőtt ki, mely máig is legszlárdabb réteg a kultúrfilozófiai problémáknak néha igen szétfolyó áramlása közepette. Míg ugyanis kezdetben alig volt többről szó, mint arról, hogy miképpen kell a klasszikus filológusnak

egy-egy kétes textus-részletet optimális biztonsággal magyaráznia, avagy hogy miképpen lehetséges a históriálásban a néha egymásnak szögesen ellentmondó forrásokból egyértelmű és objektív képet nyernünk: e módszertani kérdések fokozott filozófiai tudatosítása csakhamar kiderítette, hogy a jel, jelentés és megértés fogalmaiban az emberi kultúra legfontosabb gyökérkérdése rejlik. Schleiermacher, Fr. Ast, Ranke, Droysen, Humboldt, Herder: óvatosan a szaktudomány közelében maradó vizsgálataikban kezd először kibontakozni a *kultúr-filozófia problematikája*.

Nem kétséges, hogy a kultúrának ilyenén vizsgálata elválaszthatatlan az *ember* problémájától. Maga a megértés igen nagy mértékben lélektani probléma is, szorosan kapcsolatos a lelki alkat, a lelki rokonság, a felfogó-képesség kérdésével: nyilvánvaló tehát, hogy a kultúr-filozófiának egy újfajta pszichológiát is kellett teremtenie, ha e kérdések iránt a természettudományos lélektanban semmiféle érdeklődés nem mutatkozott. A szöveg csak úgy érthető meg, a jel csak úgy fejthető meg, ha bele tudunk helyezkedni megszületése lélektani feltételeibe: ime, ezen a ponton ismét az emberi kultúrának filozófiai szempontból is középponti problémájára bukkanunk s az ú. n. szellemtudományos lélektanban is a modern kultúr-filozófia integráns részét kell látnunk.

Végül a történeti fejlődés harmadik, látszólag egészen távoli ága is ugyanide torkollik. Valóban igaz ugyanis az, hogy egészen Kantig a legtöbb filozófiai tanítás a matematikára és fizikára épült, mint megbízható és kizárólagos alapra. Nem kutatva most azt, hogy ez mennyiben volt helyes vagy helytelen, mindössze azt a történeti tényt állapítjuk meg, hogy a kriticismus kortárs kritikusa, Herder, Hamann, Jacobi óta egyre sűrűbben szerepelnek kultúrtudományok is a filozófiálás kiindulásaként. Nem próbáljuk itt eldönteni, hogy Hegel milyen mértékben volt járatlan a természettudományokban, de annyi bizonyos, hogy az emberiség történetének igen sok fejezetét nagyon alaposan ismerte. Schopenhauer filozófiáján letörőhetetlen és igen hasznos nyomot hagyott egészen alapos klasszika-filológiai műveltsége. Maga Nietzsche pedig, aki mindezen külön utakon járó törekvéseket éppúgy betetőzi, mint Kant az őt megelőző filozófiai irányzatokat: a korabeli klasszika-filológiának egyik legelső szaktudósa.

2. E rövid történeti áttekintés után nem kétséges, hogy a kultúr-filozófiában elsősorban is a szellemtudományok filozófiai alépítményét kell látnunk s így az is természetes, hogy, amint van természettudományos világkép, ugyanúgy itt valaminő szellemtudományos világképnek kell előbb-utóbb kialakulnia. Hogy ez a kétfajta világkép egymással nem lehet ellentétben, az nyilvánvaló; hogy azonban a kettőnek milyen a megalapozási sorrendje, arról még sokáig fognak folyni a viták.

A kultúrfilozófia története azt is érthetővé teszi, hogy napjaink kultúrfilozófiájában hába fogjuk keresni az egyes kutatók munkájának olyatén szerves egybeszővődését, mint aminővel öregebb, kialakult módszerű és hagyományú diszciplinák körében találkozunk. Ennek oka azonban nem csupán e tudomány fiatal voltában, hanem tárgyának, a kultúrának természetében is rejlik — s itt térünk át második kérdésünkre. Míg ugyanis a természeti tudományokban vagy éles határookra bukkanunk, melyek minden további nélkül exakt fogalmakban fejezhetők ki, vagy még a fokozatos átmenetek is annyira „kiszámíthatók“, hogy egy kis ügyességgel (aminő pl. a differenciál- és integrálszámítás) ezeket is exakt formulára hozhatjuk. Szemben áll ezzel a kulturális jelenségek eredendő oldhatatlansága, egybeszővöttsége. Ha lehetne ezen a területen axiómákat felállítanunk, az első kétségkívül az volna, hogy minden kulturális jelenség minden más kultúrjelenséggel összefügg. Ez az összefüggés pedig sem nem annyira reális, mint a természeti jelenségek *kauzális* összefüggése, de nem is annyira irreális (formális), mint a dolgok *logikai* összefüggése, amit a principium coherenciae fejez ki. Ha tehát a kultúra jelenségeinek összefüggése sem nem tisztán kauzálisan reális, sem nem logikailag irreális: önként merül fel a kérdés, hogy mi hát a kultúra sajátos fennállásmódja (szubszisztenciája), vagyis mi az a létezési mód, melyben ez összefüggések fennállanak?

Ez egyben a kultúrfilozófiának legfilozofikusabb, legegységesebb kérdése. Sajátságos módon aránylag alig akad egy-két modern gondolkodó, aki éppen ezt a legfontosabb kérdést teoretikus tisztaságában felvetné; a nagy többség a kultúrfilozófiának későbbi, érdekesebb, kevésbé elvont problémáival foglalkozik. A kevés számú megoldási kísérletből s általában a szellemtudományok egyéb eredményeiből mégis kialakult e kérdésnek olyan válasza, amit kiindulásul el kell fogadnunk: hogy a kultúra létmódja azonos a *szellem* létmódjával. *Pauler* Ákos aránylag keveset beszél a kultúráról, de igen tanulságos az a rendszertani hely, mely nála a kultúrfilozófiát megilleti: a kultúrfilozófia az alkalmazott metafizikában az ú. n. szellemfilozófiához tartozik s társai a történetfilozófia és szociológia. Ez a rendszertani hely kevés szóval ugyanazt jelenti, amit *Nicolai Hartmann* is tanít a kultúra, szellem és történet szoros benső összefüggéséről: e három jelenség egymástól elválaszthatatlan. Mindezzel azonban csak újabb összefüggéseket tártunk fel, de még mindig nem feleltünk arra a kérdésre, hogy miképpen létezik a kultúra? Maga a történelem ugyanis a reális exisztencia felé mutat, a szellem fennállásmódja ezzel szemben igen sok érvényességi mozzanatot rejt magában s a kultúrának — úgy látszik — mindkettőhöz köze van.

Ha a kultúrfilozófiának e gyökérkérdését továbbnyomozzuk modern gondolkodóinknál, csakhamar újabb értékes adatokra bukkanunk.

Kornis Gyula a kultúrában három területet lát elkülönülni: a kultúrát mint törekvést, mint eszményt és mint eredményt. Nem nehéz felismernünk, hogy Kornis is a szellem sajátos formához köti a kultúra megjelenési formáit: amit így Kornis az empiria felől nézve megállapít, — mutatis mutandis — ugyanaz, amit Nicolai Hartmann a szellem létmódjáról tanít, megkülönböztetve szubjektív, objektív és objektivált szellemet. Nyilvánvaló, hogy a két felfogás nem áll ellentétben egymással, ha Kornis felfogását úgy fogalnazzuk, hogy a kulturális törekvésben a szubjektív szellem, az eszményekben az objektív szellem és az eredményekben az objektivált szellem jelenik meg. Mindkét tanításból evidens eredményként kell elfogadnunk azt, hogy a kultúra mindig valaminő szellem kifejeződése s így természetes, hogy minden kultúrjelenség arculatán fel kell ismernünk a vele kapcsolatos szellem jellemző, fémjelző vonásait. (Hogy a „megértés” teoretikusai is mindvégig ilyen eredmény felé törekedtek: ma már nem lehet kétséges.)

Ha ilyenformán a kultúra fogalma elválaszthatatlan a szellem fogalmától, nyilván ez utóbbi fogalom további differenciálásától kell várnunk a kultúrfilozófia újabb lépéseit. A szellem mibenlétének kérdésében két álláspont áll egymással szemben a modern kultúrfilozófiában s e szembenállásból még sok szép eredményt várhatunk. Az egyik álláspont Nicolai Hartmann-é, aki — mint láttuk — a szellemnek három létmódját különbözteti meg. Szemben áll e felfogással Hans Freyer, a „Theorie des objektiven Geistes” híres szerzője (Sajnálatos, hogy Hartmann nem részesítette eléggé figyelembe e kitűnő munkát, mely már 1923-ban megjelent.) Freyer csak kétféle szellemet ismer: a szubjektív és az objektív szellemet. Szubjektív szellem megnyilvánulása minden kifejező-jelenség, mely valaminő „aktuálisan lelkit” fejez csupán ki, mint pl. az ökölbesorított kéz.<sup>1</sup> Ezzel szemben minden olyan kifejezés, melynek a létrehozó szubjektumtól függetlenül is értelmes jelentése van, már az objektív szellemi jelenségek körébe tartozik. Kezdve az egyszerű útjelzőkartól Rembrandt legszebb képéig: mindenütt objektív szellemi jelentések állanak velünk szemben. A kultúrának ilyen értelemben vett objektív jellegét igen finom árnyalatokban dolgozza ki Prohászka Lajos kultúrfilozófiája. Amint Freyer is antinómiát lát a tett és a megértés között, Prohászka is élesen elkülöníti egymástól az emberi megnyilatkozások két alaptípusát: a tettet, melyért létrehozója „szubszisztenciális felelősséggel” tartozik, s a kulturális objektumot, melynek a létrehozótól független „struktúrája”, objektív jelentése van. Prohászka definíciója szerint a „kultúra az emberközi objektív produktumok strukturális összefüggése, törvényszerű rendben felépített egésze”, „a kultúra csak objektív lehet”.

<sup>1</sup> Freyer Hans: Theorie des objektiven Geistes. Leipzig, 1923. — Prohászka Lajos: Pedagógia mint kultúrfilozófia. Bpest, 1929. 12—13. l.

Jelen pillanatban nem feladatunk e két álláspont helyességének mérlegelése. Bizonyos azonban, hogy a harmadik szellemi létmódnak, az ú. n. objektívált szellemnek Hartmann-féle felvétele mellett szól az a tény, hogy a kulturális jelenségek egy része nem mutat — minden önálló struktúrája mellett sem — olyan nagyfokú, független objektivitást, amint ezt Prohászka Lajos tanítja. Vannak perspektívák, melyekből azt kell mondanunk, hogy a tett sokkal kisebb felelősséggel jár, mint az alkotás: a legszubjektívebb cselekedet is tagjává lesz a reális, kauzális világfolyamatnak, újabb tettekkel és azok hatásaival elvegyül, szuperponálódik úgy, hogy rövidesen saját elkövetője sem ismerne rá, aki pedig érte valóban szubsztitucióális felelősséggel tartozik. Ezzel szemben egy szép szobor vagy egy rossz vers még évezredek múltán is híven tanúskodik „elkövetőjének” szellemisége felől, annak ellenére, hogy szubsztituciója az alkotó szubjektumtól eloldódott s objektív struktúrával bír.

Másrészt az is bizonyos, hogy az olyan szellemi objektivitásokat, melyekből „megértésünk” által a létrehozó szubjektív szellem rekonstruálható, ezeket valami módon el kell választanunk azoktól a tisztán objektív szellemi képletektől, melyek mögött semminő személyi szubjektivitást sem lehet felfedeznünk: így pl. Marconi első távirókészüléke nyilván más kultúrjelenség, mint az olcsó néprádió és Marx társadalomtana is más kulturális szubsztituciójával bír, mint a tényleges kommunista államberendezés. Más az illuminált középkori kódex és más a rotációsgépen előállított tömegregény. És — most már kimondhatjuk — más, szubsztitucióálisan és nemcsak fokozatilag más, az útjelzőtábla és Rembrandt Ejjeli Őrjárata.

Kétségtelen, hogy e ponton az objektív szellem és az ú. n. közösségi szellem veszélyes közelségbe kerülnek egymással — de nyílt kérdés, hogy e közelség veszélyes-e s egykor nem fogjuk-e a kétőt egynek tekinteni? Hisz maga Freyer is nem két, hanem három formáját különbözteti meg az objektív szellemnek: mint létet, mint folyamatot és mint rendszert tekinti s e hármasságban nem nehéz felismernünk a szubjektív egyéni létnek, az objektíváló alkotó folyamatnak és az objektív kultúrának vissza-vissza lopakodó kísértését.

3. Kérdezhetné már most valaki, hogy miért szükséges egy egyszerű ismertetés keretében ilyen részletesen foglalkozni a kultúrának emyire elvont alapproblémaival? A felelet egyszerű: aki egy felületes pillantást vetett napjaink kultúrfilozófiai irodalmára, kétségbeesve tapasztalhatta, hogy abban szigorú elvi álláspont nélkül lehetetlenség tájékozódni. Az objektív és objektívált szellem körül folyó elméletinek látszó vita igen alkalmas arra, hogy a két álláspont hibáit egymással lefaragjuk s erényeikből a kultúrának helytállóbb filozófiáját próbáljuk megfogalmazni. Bizonyosnak látszik az előzőek után, hogy a kultúra szubsztituciója: ú. n. vegyes létmód. Ily módon sem a pusztán időbeli létezés, sem a pusztán időtlen értékesség kategóriájában



nem tárgyalható, mert mindig értékes valóságnak vagy megvalósuló értéknek kell tekintenünk. Léte a szellemhez van kötve s a szellem léte az emberhez: a kultúra fogalma tehát elválaszthatatlan az ember fogalmától. Mivel pedig a szellem szubjektív, objektivált vagy objektív hangsúlyt nyerhet: minden kultúrjelenség a szellemnek e három alap-típusát fogja tükrözni, de mindig úgy, hogy a szubjektív szellemi jelenségben is rejleni fog mindig némi objektiváció és objektivitás, az objektiváció mögött is felfedezhetjük a szubjektív szellemet és az objektív kultúrát és az objektív szellem is számtalan szállal fog fűződni a szubjektív és objektivált szellemhez. Vagyis mint minden vagyis fennállásmóddal bíró jelenségnél, úgy a kultúra jelenségeinél is csupán hangsúlybeli nyomatékok és nem éles diszjunkciók jelent egy-egy ilyen megkülönböztetés. (Igy pl. Aristoteles szubsztancia-fogalma is éppen azáltal tud megfelelni a valóság természetének, mert formát és tartalmat csak teoretikusan választja szét s szerinte ugyanaz a dolog lehet egyszerre forma és tartalom is.)

Ezek után a kulturális jelenségeknek s így a kultúrfilozófiai vizsgálódásnak területét a következőképen kell elképzelnünk:

		LÉT →			fennállásmód		
					szubjektív	relációs	objektív
szellem	szubjektív	élmény			1	világnézet	eszmény
	objektivált	struktúra			4	megérthetőség	mű
	objektív	korszellem			7	norma	érték
							← ÉRVÉNY

Túl magas filozófiai álláspontról tekintve bizonyosfokú pszichologizmusnak látszhat, hogy a kultúra fogalmát a személyiségen keresztül a karakterológia köldökzsinórjára kötjük, de e nélkül lehetetlen elkerülni némely kultúrfilozófiáknak reménytelen lebegését, távol mindattól, ami valóságos és emberi. Egészen világos, hogy amint a modern lélektan igen sok hasznót húzott pl. a Dilthey- és Spranger-féle szellemtudományos törekvésekből, ugyanúgy a kultúrfilozófia sok értékes támogatást fog nyerni a lélektantól, ha egyszer az élmény, a világnézet és az eszmények pszichológiája határozottabb formát fog ölteni.

A személyiség vizsgálatának területén eléggé ismereteseek szélesebb körök előtt az ú. n. kultúrpszichológia eredményei. Sajátos módon érvényesülnek már itt is, mint a kultúra minden más területén, a Nicolai Hartmann által megfogalmazott kategóriális alaptörvény szabályszerűségei: a test kifejezi, formába önti a természeti világot, a lélek formát ad, kifejezésre használja fel a testet s a szellem mondanivalóit lelki megnyilvánulásokban közli; az élmény a kultúrának legvalósabb, de legkevésbé maradó rétege, belőle maradandóbbként emelkedik ki világnézetünk, melynek legszilárdabb, de legkevésbé valós pontjain eszményeink állnak útjelzőként. A modern kultúrpszichológiában mindegyik problémák sűrű, bár nem mindig elvszerű tárgyalásával találkozunk. A modern személyiségkutatás, a strukturális lélektan, Kretschmer, Jung és mások tipológiája, Freud szublimációs és Adler kompenzációs eszménytana az ismertebb állomások ezen a téren.

Az objektívált szellem struktúra-fogalmát elsősorban a fenomenológiai vizsgálatokból, az „ideális lényegszerkezetek” tanából ismerhetjük meg. A megértés elmélete — sajátos módon még grafikus ábrázolásban is centrális kultúrfilozófiai diszciplína! — hatalmas hagyományokkal rendelkezik, melyeket már ismertettünk s melyeknek nem ártana némi modernizálás. A művek speciális vizsgálata lenne célja az olyan vizsgálatoknak, melyeket *Dessoir* allgemeine Kunstwissenschaft néven propagált; itt még a jövőben kellene kialakulnia egy olyan morfológiai vizsgálatnak, mely — ellentétben Frobenius-szal — nem az objektív, hanem az objektívált szellem megnyilatkozásait tudná szisztematikusan leírni.

Végül az objektív szellem területén érjük el az igazán izgalmas kultúrfilozófiai problémákat, ahol a korszellem, a normatív világnézet és az érték egészen közeli és aktuális kérdései kerülnek előnk. A korszellem az a bűvös szó, melynek segítségével évezredek kultúrák lakatait sokan felnyithatni vélik s amely biztos pillantást enged vetni kultúrák és kultúránk jövőjébe. Az objektív szellemre vonatkozik *Frobenius* kultúrlélek tana: a paideuma, mely végzetszerűen lebeg egy-egy földterület lakói felett s melyet az embernek csak beteljesíteni lehet, de megváltoztatni soha. Igen jellemző módon e tanítás csak addig helyes, míg Frobenius primitív afrikai törzsek kultúrájáról szól, de legott kétséssé válik, mihielyt a „Schicksalskunde“-ban európai kultúrviszonyokra próbálja alkalmazni: nyilvánvaló jeleül annak, hogy az objektív szellem a primitív népeknél valóban egyetlen hordozója a kultúrának, egészen úgy, ahogy ezt a pszichoanalízis is megfigyelte a lélek primitív rétegében, a „kollektív tudatalatti“-ban; a kulturális szempontból is individuális egyén, a személyiség csak magasabb kultúrák körében jelentkezik, ezzel azonban a paideuma-tan legott érvényét veszíti. Ha Frobeniusnak itt is igaza lenne, akkor eleve lehetetlen lenne mindama surlódás, ami a szubjektív és az objektív szellem

között kölcsönösen lezajlik s ami a kultúrák életében egyik legfőbb mozgatórugó. Hasonlóak O. *Spengler* kultúrtörténetfilozófiájának hibái is, melyek ugyancsak onnan erednek, hogy az alapul szolgáló szellem fogalma nem eléggé tisztázott. Érdekes módon ezek az elméletek — jó ösztönrel, de metodikus öntudatosság nélkül — lépten nyomon kultúrpszichológiai vágányokra tévednek, de ezt csak ötletszerűen tesszik s csak addig, amíg a talált eredmények alapelképzelésükkel egybevágóak. Így képtelenek észrevenni, hogy minden történetfilozófusnak éppen a pszichológiai, tipológiai ismeretek alapján kellene saját koncepcióját állandó perspektivikus korrekció, vagy legalább is gyanú alatt tartania. Igen tanulságos pl. amit *Spengler* a növényi és állati típusú kultúrákról ír (nyilván *Frobenius* nyomán): hogy a kettő sajátosságait plasztikusan szemléltesse, a hata'mas, impozáns, organikusan egységes, de helyhez megkötött tölgfáról szól s ezt egybeveti a kisiny, jelentéktelen, kettős természetű, de szabadon szállongó szűnyoggal. A példából nem kétséges, hogy *Spengler* szimpátiái melyik típus mellé vannak lekötve. *Spengler* mindössze azt felejtí el, hogy ugyanezt az összefüggést úgy is szemléltethetné, ha nem a tölgfát állítaná szembe a szűnyoggal, hanem — mondjuk — a spenótot az oroszlánal — s ekkor mindjárt máskép alakulna a kérdés. Ugyanezek a perspektivikus torzulások óriási méretekben jelentkeznek *Ligeti Pál*, *Sorokin* és mások elméleteiben.

Ezen a ponton befejezetlenül abba kell hagynunk ismertetésünket, egyszerűen utalva arra, hogy itt a modern válságirodalomnak minden értékesebb termékét meg kellene említenünk. E helyett azonban megelégszünk annak jelzésével, hogy ehhez hosszú órákra lenne szükség. A kultúrfilozófiának ezek után következő tájai már kevésbé érdekesítők: a kultúrszociológián, norma-tanon, dogmatikán, jog- és vallásfilozófián s az ezekhez hasonló még ezután megszületendő tudományokon keresztül egyre inkább kiürül a kultúra valóságtartalma s egyre nagyobb szóhoz jut — mint azt *Kornis Gyula* az értékek formális jellegéről szólva kifejtí — az axiológia formalisztikus, rideg, történetietlen birodalma.

E rövid szemle célja nem lehetett az, hogy a modern kultúrfilozófiát tartalmilag ismertesse. Ha ellenben sikerült szemléltetnem azt, hogy a kultúra valóban emberileg megérthető (intencionális) létérték szintézis, melynek szubsztitenciója szorosan összefügg a szellem létével; ha — másrészt — sikerült elhitetnem, hogy a kultúrfilozófia kutatási területe — ennek megfelelően — csakugyan a személyiséglelektantól az axiológiáig terjed; s ha — végül — sikerült arra is rámutatnom, hogy nem mindig kívánatos, hogy a kultúrfilozófia fenékig szenzáció legyen: elértem célomat és bátran nézek szembe a fe'm röppenő kritikái nyilakkal.

Mátrai László.

## Hozzászólások.

A kultúra kétségkívül értékrendszert jelent s jellegét az a körülmény szabja meg, hogy értéksúlypontja milyen irányban tolódik el: az élet felé, vagy a szellem felé? Az értékelést mindenkor az ember végzi, mert benne nemcsak az élet lüktet, hanem rajta keresztül reprezentálódik a szellem is. Nyilvánvaló, hogy mindkét létmódnak, az életnek és a szellemnek egyaránt, vannak létezésbeli igényei és formái. Kettőjük viszonya — konkrét formában — az emberben, mint egzisztenciában fejeződik ki, feltéve, hogy az egzisztencián olyan fogalmat értünk, amely valamiféle — akár pozitív, akár negatív értelemben — állásfoglalást, viszonyt jelent az élet és szellem között.

A kultúrválság eredendő oka rendszerint jól értelmezhető e két pólus között: ha túlértékeljük a szellem erejét, a racionalizmus hibájába esünk és így a kultúra, mint értékrendszer átértékelődik: irányító faktora a tudomány lesz, a ráció uralma mindenek felettivé válik.

Ezt az okot emlegetik kultúrválságunk egyik legmélyebbre nyúló gyökerének. Foglazzuk meg a válság-viták végső konklúzióit a következőképp: az élet és szellem szembefordult egymással s kultúránk kérkedően racionalisztikus jegye az általános romlás bélyegévé terebélyesedett. Kultúránk struktúrái — racionalisztikus ágaskodásukban — megfélekeztek az élet és szellem viszonyáról, az egzisztencialitás oldaláról rájuk rótt legelőnyösebb kötelezettségeikről.

Az élet és szellem szembefordulása csakis fokozódó meghasonlást eredményezhetett. A válság okát magyarázó alaptétel tömörré és egyszerűvé vált: az élet igényei toltak előtérbe, megbontván az egzisztenciának, az élet és szellem viszonyának egyensúlyát; a szellemet s annak megnyilvánulását — a kultúrát — a racionalizmus vádja illette. Kultúránk kifinomult racionalizmusa tehát a rövidlátás csődjével azonosult s képzelt bőségéből csak a kultúrahordozó emberanyag egzisztenciális nyomorára tellett.

Ebből a lélektani szituációból sarjadt korunk bölcséletének egyik sokat káromolt, divatos és hatásos szellemi magatartása: az irracionalizmus. Aki a tudomány védőjének vallja magát, az az irracionalizmus kétségkívül tudományellenes szándékait körülbelül így rosszalja:

„Valamely rendszer igazságértékének kihámozása és értelmezése a legtisztetreméltóbb törekvés. Minden rendszer mondanivalója — ha csak a tudományosság módszer- és rendszer-követelményeit nem tekintni elhanyagolható mellékkörülményeknek — logikus s mert rendszer is: rendszeres, tagolt.“

Az irracionalista válasza, mintha gúnysabb lenne:

„A racionalisztikus értelmezőnek könnyű a dolga, mert nem kívánczik ki a rendszer személytelen, magánvaló objektivitásából s csak akkor személyeskedik, ha valamit tévedésnek minősít. A tudomány tárgyilag egybetartozó, igazolt ismeretek rendszere, a rendszer

logikailag nem önellentmondó, az ítéletek igazak, mert a dolgok természetének megfelelnek... s. i. t. — hangzik a racionalisztikus értelmző végső bölcsessége és ezzel az ismeretelméleti közhelyek szabálya szerint teljességgel kifejtette állásfoglalását.“

A racionalista darabokra vágja az életet módszeres és tudományos aggodalmaival — véli az irracionalista, az irracionalista kaoszba gyömöszöli az igazságot módszertelen és tudománytalan szabadossággal — véli a racionalista.

Es ennek a nem szűnő vitának szereplői nem hajlandók a szintetikus megbékélésre. A racionalista igaza nem vonható kétségbe, amikor a tudomány racionális jellemvonásait védelmezi az irracionális-tával szemben, viszont az irracionalista telhetetlen gúnyja is jogos, mert az élet sajátosságos létmódjáért száll síkra a szellemmel szemben.

E szembenálló ellentéteknek feloldását ontológiai síkon kísérjük meg.\* Induljunk ki a szellem ontológiai elemzéséből. A szellem létezési formája a logosz. Ez a logosz igazságot jelent, pontosabban: az igazságok rendszerét, tehát teóriát. A logoszt, az igazságokat gondoljuk. Mindaz azonban, ami gondolható: még nem jelent szellemet, hanem szellemet reprezentál. Az ember viszont nem gondolkodhatik a logika szabályainak figyelembevétele nélkül vagy azokkal ellentétben vagy éppen logikátlanul. Az ember ugyanis vagy logikusan vagy egyáltalában nem gondolkodik. Amennyiben valami bizonyíthatóan a logika szabályai szerint nem tárgyalható s az igazság rendszerén kívül reked, úgy az nem jelenthet igazságot, de okvetlenül hamisságot sem. Valami harmadikat jelent, valóságot, a spekulatív metafizika tárgyát. Nicolai Hartmann kimutatta, hogy az ilyesfajta spekulatív, metafizikai valóságok létezése visszautasíthatatlan tény. Ilyenek: az élet, a tudat, a szabadság s. i. t., azaz olyan fenomének, amelyek a puszta spekulációhoz, a sejtéshez, az érülethez, az intuíciohoz, a költői ihletettséghez kapcsolódnak s mindenképpen olyan valóságokat határoznak meg, amelyek mások, mint a szelleméi vagy az igazságéi. Az ontológia ugyanis a létezőt nemcsak „Egy“-ben látja, hanem reális univerzálialákat is szerkeszt, olyanokat, amelyek egymásra vissza nem vezethetők.

Ilyen értelemben nemcsak a lét és a levés, hanem a szellem és a természet is össze nem egyeztethető módon konstituáltak. A nagy rendszerezők (pl. Hegel is) megkísérelték, hogy a levést a létezésből vezessék le és a szellemet, mint a természet mássá-levését határozták meg. Mindez azonban csak egy új kifejezési módot eredményezett és magának a filozófiának a számára azt a tanulságot szolgáltatatta, hogy univerzális ellentétek léteznek. Ilyenek: az ideális és reális lét, igazság és valóság, szellem és természet, gondolkodás és élet, tudat és élmény. Bár az ideális lét tükröződik a reálisban, pl. a geometriai szabályok a

\* V. ö. Max Bense: Einleitung in die Philosophie. 100—103. lk.

kristályok szerkezetében, a kettő mégsem egybeolvó. A valóság megfelelhet az igazságrendszernek, tehát logikus lehet, mégis: a valóságos nem fekszik az igaz szférájában és noha mindkettő létezését jelent: az igazságot csak gondoltuk, a valóságot viszont nemcsak gondoltuk. A szellem rászorul az életre, az emberre, hogy reprezentálódjék, ámde létezészerűen az élet mindig helyhez, térhez és testhez kötött, a szellem viszont hely- és tér-nélkül való.

Az előzőekkel függ egybe annak felismerése is, hogy — a szellem és a természet létezési lényegének szétválasztása ellenére is — az idealitást megtalálhatjuk a realitásban s a szellemet, a logoszt a természetben. (Gondoljunk a természeti valóságra alkalmazható logikái, illetve matematikai törvények érvényességére.)

Tévedés lenne azonban, Klages és követői nyomán, a szellemet világtalannak, akozmikusnak minősíteni. A szellem ugyanis éppoly létezési mód, mint a természet, mint az élet, csak megragadhatósága, megjelenése más kategóriákban mutatkozik, mint az, ami tárgy, ami realitás. A természet, a tárgy mint realitás, a szellem, az idealitás, a tiszta fogalom mint logosz mutatkozik. Végeredményben tehát az sohasem várható, hogy az élet és a gondolkodás fedjék egymást, következésképp, ha el is ismerjük, hogy kultúrvalóságunk egyik főoka a túltengő racionalizmus, akkor beláthatjuk azt is, hogy a másik végét, valamiféle vitalisztikus jellegű irracionalizmus sem mutathat kivezető utat a válságból.

Amit az előzőekben — ontológiai elemzéseink kapcsán — a szellem és élet viszonyáról kifejtettünk, azt átvihetjük a kultúrpszichológia síkjára is.

Nyilvánvaló, hogy pl. a lánghész más viszonyban van a szellemmel, mint a tehetség, a polgár, a színész, a gyengeelméjű vagy — típuspszichológiai fogalmakkal élve — a ciklotim, a szkizotim stb. alkatú. A lánghelmékre sem nehezedik egyformán a szellem terhe: voltak olyanok (pl. Rubens, Goethe), akik személyes létükben, egzisztencialitásukban az élet és szellem viszonyát erejük teljességében élték, de viszont voltak olyanok is (pl. Hölderlin, Nietzsche), akik az egzisztencialitás súlya alatt összeroskadtak.

A kultúra sorsát, válságát és vágyait az élet és szellem viszonyának, az egzisztenciának optimisztikus vagy pesszimiztikus erőteljes vagy érőtlen jellege szabja meg. Ezen a ponton még sok feladat vár a kultúrpszichológiára és ha feladatát jól oldja meg, olyan valóság-alapot teremt a kultúrfilozófia számára, amely az élet és a szellem igényeit torzítás-mentesen, híven tükrözi.

*Dési Frigyes.*

Témánk történeti: a modern, a mai kultúrfilozófiát kellene ismertetnünk. De előbb tisztáznunk kell, mi is a kultúra bölcselete, mi maga

a kultúra. Előadónk a kultúra létmódját a szellemével azonosította. Ezen a ponton, még némi metafizikai kitérés árán is, bizonyos aggályainkat kell nyilvánítanunk. A szellem Hegel, Hartmann, Freyer-féle fogalma nem minden nehézség nélkül való, és csak egy igen szűk, a német tudományos világ egyes iskoláiba zárt körön belül nyert elismerést. Hartmann és Freyer vitája így aligha bír nagyobb jelentőséggel, hiszen az alapul szolgáló fogalmak, az objektivált szellem fogalmai meglehetősen homályosak és vitathatók.

Ha nem akarunk terminológiai és logikai zavarba jutni, a szellem fogalmát a személyes szellem számára kell fenntartanunk. A kultúra végső alapja a végtelen és teremtető személyes szellem. Tőle indul, hozzá van érkezőben minden kultúra, maga azonban egy kultúrának sem részese, hanem minden kultúra fölött áll. Másodsorban pedig a véges, teremtetett, fejlődésre képes emberi szellem a kultúra alapja, mint annak alanya és hordozója. A szellem azután eszközökkel él. Ezeket az eszközöket (a Heidegger-i *Zeug*) azonban csak a fogalmak összezavarásával nevezhetjük újra szellemnek (objektivált szellemnek). A személyes szellem fölnevez az isteni Értelemre, a τὸ πρῶτον νοητὸς-ba, az örök ideák, vagy, ha akarjuk, az „értékek“ világába. De e birodalmat ismét csak fogalomzavar árán nevezhetjük objektív szellemnek. A kultúra alanya és mozgatója a személyes szellem. Rejtett materializmus húzódik meg N. Hartmann kétségbeesett, veszedelmes és romboló felfogása mögött, amelyet pedig előadónk is megemlít, hogy t. i. a szellem gyengébb az anyagnál. Bizonyíthatónak tartjuk, hogy a legmagasabb személyes Szellem egyúttal az erő ősforrása is.

A személyes szellem kultúralakító tevékenységében különböző intézményekkel, alkotásokkal, eszközökkel él, amelyek mindenesetre a lehetőségek körét körülhatárolják, de azért még nem érdemlk meg az objektivált szellem túlzottan realizisztikus elnevezését.

Rövid felszólalásunk keretében nem vállalkozhatunk arra, hogy ezt a metafizikát megindokoljuk (legyen elég Jánosi József: „A szellem“ c. kitűnő munkájára hivatkoznunk), voltaképpen már eddig is eltértünk tárgyunktól, hiszen ma nem a metafizikát, hanem a kultúra bölcséletét akarjuk megvitatni. Ha szabatosak akarunk lenni, azt kell mondanunk, hogy a tiszta szellemnek nincs is kultúrája: kultúrája csak az embernek van. Kultúra ott születik, ahol a szellem és az anyag találkoznak. Az Erősz a Gazdagság és a Szegénység nászából született: a kultúra a Lélek és Test, Ég és Föld frigyéből. Sőt, a kultúra talán nem is más, mint a Platón Erősz-a. Nem is egyéb, mint folytonos törekvés, az anyag alakítása a szellem igényei szerint, örök folyamat, a haladás soha ki nem elégülő, de mindig lelkesítő vágya.

Mi akkor a kultúra bölcsellete? Az a gondolkodás, amely ezt a vágyat racionális elemeire bontja; okát, célját kutatja. Négy nagy témáját látjuk:

1. Az ember, mint a kultúra nyersanyaga, az emberi életviszonyok, mint a kultúra talaja. A bölcséleti antropológia a kultúra bölcséletének kiindulása.

2. A haladás, az Erősz mivolta, fennállása, jellemzése, a katasztrófák, bukások magyarázata. A történetfilozófia ezen a ponton illeszkedik be a kultúra bölcséletébe.

3. A kultúra eszközeinek, a kultúrát hordozó társadalom intézményeinek, eszközeinek, vizsgálata az örök Erősz szempontjából. Ez a szempont a szociológia bölcséleti kiteljesítését adja.

4. A kultúra végső céljának kérdése teológiai vonatkozásokkal szövődik össze.

Nem a kultúra bölcséletéhez, hanem a logikához tartoznak azok az egyébként igen tanulságos kutatások, amelyek a tudomány elméletét, módszerét, az egyes tudományágak eredményeinek összehangolását célozzák. Ami az egyes kultúrák, korok, népek, és a megértési folyamat pszichológiáját illeti, az szép szaktudományos feladat, s a kultúra bölcselőjének értékes anyagot szolgáltathat, de maga nem bölcsélet, mint ahogy a kultúrfilozófia sorába számított művek nagy része nem az, sőt gyakran még csak nem is tudomány, csak szubjektív álmodozás.

Miután így nagyjából tisztáztuk, mit értünk kultúrán és a kultúra bölcséletén, rátérünk kitűzött feladatunkra, a mai főbb kultúrfilozófiai irányok ismertetésére és értékelésére. A szinte beláthatatlan irodalomból megpróbáljuk kiemelni azt a néhány nevet, amely a mai embernek a legtöbbet mond.

1. A kultúra bölcsellete számára sorsdöntő az emberkép, amelyből kiindul. Ezt világosan bizonyítja br. Brandenstein Béla, aki nagy antropológiájában már egy kultúrbölcsélet alapköveit is lerakta. Ha az emberben valóban személyes szellem él, amely az anyag fölött fölényesen uralkodhatik, akkor érthetővé válik a kultúra és a szellem sorsának összekapcsolása. Ha továbbá az emberi tevékenységek mögött a teljes tudat szinte kimeríthetetlen gazdagságú erőtartáléka húzódik meg, a kultúra tartalmainak gazdagsága, változatossága is magyarázatot nyer. Viszont az az érzésünk, hogy az anyagi tényező ebben az emberképben némiképpen háttérbe szorul. Így a történelem, a fejlődés, az egyes kultúrák differenciáinak problémáira kevés világosság esik ebben a rendszerben.

Ennek a spiritualisztikus felfogásnak szöges ellentétével, a materialista emberképpel is találkozunk még napjainkban. A klasszikus nemzetgazdaságtan *homo oeconomicus*-a bevallott fikció volt, bajt nem okozott. De Marx antropológiává általánosította, s a történeti materializmus elméletét építette reá. A közfelfogást átítatta azzal a tétellel, hogy egyedüli fontos és komoly dolog az anyagi megélhetés, a többi csak „ideológia”. „szuperstruktúra”, elítélendő luxus. A szellemi élet csak annyiban jogosult, amennyiben, mint technikai gondolkodás,



az élettani szükségletek kielégítését szolgálja. Ez is kultúrfilozófia — csak éppen negatív előjellel.

Megdöböntő, ellentmondásaiban nagyon is mai Ludwig Klages emberképe, amelynek újabban olyan tájakról is akadnak hívei, ahonnan legkevésbé vártuk volna. Az anyag és a lélek hagyományos kettőssége mellé nála a szellem furakodik be, mint idegen, romboló, destruktív tényező. A szellem mindenképen üldözendő, mert a testet le'ketlenné, a le'ket anyagtalanná akarja tenni, s így mind a kettőt megölni. Erre a tragikus emberképre még egy Klages sem tud kultúrfilozófiát építeni. Csak az a sovány vigasza marad, hogy a szellem fegyvereivel hátráltatja a szellem végzetes, halálos diadalát, a „szellem saját ágyúit fordítja vissza a szellemre“ könyveiben és egyéb kulturális munkájában.

Ha ezek mellé a napjaink gondolkodására tipikusan jellemző emberarcok mellé állítjuk az arisztoteliko-tomisztikusait, a lélek és test forma-mátéria viszonyán fölépült, a továbbfejlődésre, haladásra alkalmas, az állatból kiinduló, de az Istenség felé tartó embernek az arcát, nem tudunk elzárkózni attól a bizonyosságtól, hogy ez a legsokoldalúbb, az összes felmerülő követelményeknek eleget tevő, legszínesebb és a valósághoz legközelebb álló antropológia. És habár régi, talán mégis joggal szerepel a mai kultúrfilozófia vezető gondolatai között, mert, hogy csak két példát említsünk, Kecskés Pál társadalombölcseleti és Zemplén György karakterológiai kutatásai ragyogóan megmutatták, mennyire alkatmás alapul szolgál ez az emberkép a legmodernebb tudományos problémák kutatásához is.

2. A kultúra bölcseletének másik nagy témája az erősz, a haladás kérdése. Ezen a ponton szorosan kapcsolódik a kultúra bölcseletjének munkája a történetbölcseletével. Mégis azzal a különbséggel, hogy a történetbölcselet nem igen állja meg, hogy konkrét korok diagnózisát, működő történeti erők fölbecsülését meg ne kockáztassa; a kultúra bölcselete az absztrakció magasabb fokán szeretne maradni.

Sziszifuszi, örök kudarcra ítélt munkát végzünk-e, mikor a kultúráért fáradozunk? All-e itt a newtoni tétel, hogy *actioni semper par sequitur reactio*? A haladás a múlt század bölcseleti közvéleménye számára megfellebbezhetetlen dogma volt. A mai ember nagyon szkeptikus tud lenni irányában.

Azt gondoljuk, bízhatunk abban, hogy végső összegezésben mégis csak van haladás. Mégis csak meghúzódik a történelem mögött az, amit *Mattheus* Arnold így fejez ki: „Somehing, not ourselves, making for righteousness“ — valami rajtunk kívül álló erő, amely az erkölcsi jóra törekszik. Erősz Arésznel is hatalmasabb.

Igaz, az út katasztrófákon át vezet. De idézzük *Illyés Gyulát*: „A kultúra úgy siklik a századokon át, akárcsak jelképe, a kigyó: ki-kibúvik bőréből. A halott bőrt összemorzsolom, hadd haladjanak gyorsabban az utánanjövők.“ (Nyugat, 1938, 333). Három nagy modern gondolkozó szólott ehhez a témához. *Maurice Blondel az emberből*

indul ki. Lehetetlen, úgymond, nem cselekednünk, és nem gondolkodnunk. De a cselekvés és gondolkodás tényében már adva van egy talán ki sem mondott, tudatossá sem vált *hit* abban, hogy mindennek értelme is van. Ez az értelem maga a haladás, amelynek iránya: az ember átistenülése.

*Arnold Toynbee* a történész apparátusával mutatja ki, hogy a bensőség és erkölcsi szabadság krisztusi eszméje a történet folyamán, zökkenőkkel, zsákutcákkal bár, de a nagy vonalakban mindig tisztában bontakozik ki, az emberi együttműködés a forradalmak és háborúk katasztrófái ellenére lassanként mégis csak mindig többet és többet támaszkodik a szeretetre és igazságra, mindig közelebb jutunk az Isten Országához. Ne gondoljunk *pangloss*-i optimizmusra. *Toynbee* komolyan számol azzal, hogy a mi kultúránk teljesen elpusztulhat, megsemmisülhet. Százezer évben gondolkozzunk — mondja.

*Henri Bergson* tette a legnagyobb szolgálatot a haladás eszméjének. Kiemelte abból a sivár, materialista keretből, amelyben találta. Megmutatta, hogy a fejlődés nemcsak érdekes tünemény, a mechanikusan működő anyagi hatóerők szép szövevénye, hanem ennél sokkal több: az élet, a világ, a teremtetés értelme. A „*Deux Sources*“ utolsó szava: „A világegyetem arra való, hogy isteni élet töltsse meg — *L'Univers est une machine à faire des dieux.*“ A fejlődés mögött egy személyes szellem végtelen ereje és gazdagsága áll. A kultúra az isteni élet mindig gazdagabban csörgedező árama az emberi életben. A kultúra igazi hordozói, előmozdítói a *nyitott lelkek*, a további növekedésre, tágulásra, bensőségesebb és egyetemesebb szeretetre, az Isten-séghez való közeledésre alkalmas lelkek. A legmodernebb bölcsélet az ezredévek távlatából kezdet fog Platónnal. Erősz a leghatalmasabb Isten.

3. A kultúra bölcséletének harmadik kérdéscsoportja a haladás eszközeire, a haladást szolgáló intézményekre vonatkozik. Ezekben a kérdésekben a kultúra bölcselője a szociológustól veszi a nyersanyagot. E téren napjaink legjelentékenyebb munkájának *Aldous Huxley* „*Ends and Means*“-ét tartom. Talán meglepem ezzel azt, aki *Huxley*t csak regényírói híréből ismeri. De *Huxley* regényeiben is éppen csak a filozófiai tartalom érdekes. Az „*Ends and Means*“ hatalmas tárgyi tudással és borotvaéles ésszel megírt számvetés kultúránk eszközeiről. *Huxley* a haladás lényegére nézve nem ad új tanítást, csak megállapítja a nagy szellemek konszenzusát arra nézve, hogy a haladásnak a szeretet és kontempláció célja felé kell irányulnia. Annál nagyobb a gondolkozók eltérése az eszközökre, a kultúra intézményeire nézve. *Huxley* kiindulása: minden kultúra az emberek összeműködését kívánja. Az együttműködésnek két formája lehetséges: erőszak vagy önkormányzat. Az erőszak azonban olyan eszköz, amely a kultúra célját, a szeretetet és kontempláció gazdagodását teljességgel kizárja, és azonkívül visszahatást is szül, amely az elérni kívánt, sőt a pillanatnyilag elért eredményt is szünteti meg.

ményeket is megsemmisíti. Nem marad más hátra, mint a személyes szabadságot tiszteletben tartó önkormányzat. Ehhez pedig nevelődni kell. Sajnáljuk, hogy nincs módunkban Huxley nevelésméletét ismertetnünk. A humanisztikus nevelés, a munkásember számára is adandó világnézeti tájékoztatás követelményeit, felsőoktatásunk és középoktatásunk hiányait és orvosszereit senki világosabban és rövidebben ki nem fejtette, — újabb bizonyosságul annak, hogy a pedagógia elméletét csakis filozófus képes megadni.

A kultúra legfőbb eszközének Huxley a világos, érzelmektől mentesített gondolkodást tartja. Ilyen gondolkodásra csak az képes, aki valamilyen vallási fegyelemben él. Huxley a pozitív vallások érzelmi misztikáját kifogásolja, a vallási élet csúcspontját az érzelmektől és földi ragaszkodásoktól mentes intellektuális kontemplációban látja, amelynek példaadóit Buddhában és Keresztes Szent Jánosban jelöli meg. Ezekben a fejtegetéseiben finomabb lélektani, mint teológiai érzéket árul el, amin szellemi miljöjét tekintve, nem is csodálkozhatunk.

4. A kultúra negyedik nagy problémája a végső cél kérdése. Ezen a téren a kultúra bölcselője a teológussal találkozik. Némelyik teológus Marx-szal megegyezik abban, hogy csak negatív előjelű kultúrbölcséletet hajlandó elismerni. Ilyenek *Karl Barth* és tanítványai, akik minden kulturális fáradozásban a gyökeresen megromlott emberi természet hiábavaló ágaskodását látják; ilyen a Jeruzsálem és Athén, vallás és bölcsélet kibékíthetetlen ellentétét hangoztató *Sesztov Leó*. Ilyenek sokszor a cselekvés emberei, akik egyedül csak saját erős akaratuk sugalmazásait tekintik kinyilatkoztatásnak és olyan végső célnak, amelyhez az egész emberiség igazodni köteles, és így mintegy önmaguk teológusai lesznek. (V. ö. *Clémenceau, G.*: *Au soir de la pensée*.)

De nem minden teológus ellensége a kultúrának, talán csak épp a rossz teológusok. „Isten dicsőségének“, „Isten országának“ teológiai fogalma nagy, rokonságot mutat az átistenült emberre vonatkozó, Bergsontól és Huxleytől is jelzett konszenzussal. A filozófia és az egészséges teológia ezen a ponton találkoznak. Napjainkban e találkozás helyét szépen rajzolta meg J. Maritain (*Humanité intégrale*). A kultúra a kiteljesedett embert hivatott létrehozni. Ez a kiteljesedett ember az Abszolútum felé megnyílt, a világot szeretettel alakító, múlt fizikai élete fölé emelkedett lelki ember: ebben a gondolatban találkoznak napjaink igazán nagy kultúrbölcselői. *Ervin Gábor*.

\*

Annak, aki a kultúrfilozófia mai állásáról megközelítőleg is áttekinthető képet kíván adni egy szűkreszabott előadás keretében, szinte leküzdhetetlen feladattal kell megbirkóznia. E tudomány állását tekintve, a bemutató sajnos, nincs abban a helyzetben, hogy — miként a természetfilozófiában — a mai kutatás problémáit és ezek megoldási

kísérleteit egységes képpen felvázolhassa. A kultúrbölcséleti vizsgálódás, eredetét tekintve, oly sok forrásból táplálkozik s e mellett a különféle ősökre utaló és a kutatóknál a legtarkább összeszövődöttségben jelentkező szellemi szálak annyira összekuszáltak, hogy rendet közöttük csak az teremthet, aki a maga számára már legalább némiképpen tisztázta a helyzetet, aki tehát már bizonyos, legalábbis körvonalaiiban szilárd kultúrfilozófiai rendszer alapjairól indul el. Így ha többé-kevésbé egyoldalúan, a maga szellemi nézőpontjának perspektívájából lát és legalább egységben szemlél és a számtalan irányba szétágazó problematika zürzavarában magát is, a másikat is eligazítja.

Igy az előadó úr is jóval többet nyújtott nekünk, mint amit előadássorozatunk mai tárgyától a hallgató elvárhatott. Nemcsak kultúrfilozófiai szinopszist adott, hanem az előrebocsájtottak értelmében szükségképpen egy kultúrfilozófiai rendszer alapvonalaival ismertetett meg. Hozzászólásomban ennek a rendszernek kiindulásához szeretnék néhány szerény megjegyzést fűzni, feltéve, hogy sikerült a meglehetősen nagy vonalakban vázolt, elvont előadás lényegét megragadnom.

Az előadó úr meghatározása szerint a kultúra „emberileg megérthető (intencionális) lét-érték szintézis, melynek szubszisztenciája szorosán összefügg a szellem létével“. E meghatározás — mint ahogy az különben az előadás más helyeiből is kiderül — a kultúra emberi arculatát, a kultúrának a kultúrateremtő és a kultúrát megértő szellem oldaláról nézett, ha szabad azt mondani: szubjektív aspektusát hangsúlyozza. E kiindulás öse egyrészt a modern életfilozófia, másrészt — mint maga is rámutat — az egységes személyiség szerkezetét boncoló pszichológia, az ú. n. karakterológia.

Tisztán fenomenológilag tekintve a kérdést, a kultúra fogalma, mint emberi produktum, az emberi szellem és a vele szembenálló objektív jelentéssz összefüggés, tehát az alany és a tárgy viszonyát idézi. E viszony metafizikai tisztázása minden kultúrbölcsélet szükségeszerű kiindulópontja. Azt a kutatót, aki ennek az alapvető kérdésnek megfelelő vizsgálata nélkül fog hozzá a kultúrfilozófia közelebbfekvő, tartalmi problémáinak elemzéséhez, az a veszély fenyegeti, hogy a tárgy szempontjai háttérbeszorulnak, az objektív jelentés belefullad a szubjektív folyamba és az érték kategoriális jelentése sem részesül kellő figyelemben, sőt: egyenest relativvá válik. Minderre az egyoldalúságra bő példát találunk azoknál a kutatóknál, akik az életfilozófia problematikája felől nyúltak kultúrfilozófiai kérdések tárgyalásához. S hasonlóképpen azok is, akik a kultúrpszichológia kérdéseinek vizsgálata alapján egész kultúrbölcséleti rendszereket építenek fel, nemcsak hogy nem mindig elvszerűek — miként az előadó úr mondotta —, hanem egész egyszerűen: minden esetben egyoldalúak.

Ezért kiindulópontját tekintve, az előadó úr vállalkozása sem mentes minden veszélytől. Mint láttuk, a kultúra létmódjának tárgyalásából kiindulva, nem annyira a kultúrának és a kultúra tárgyainak

objektív jelentésére fekteti a vizsgálódás fókuszát, mint inkább az emberi, szubjektív szempontokra, tehát magára a kultúrateremtő szellemre. Ilyen módon az objektív szellem fogalmában is — a tárgyleleti, fenomenológiai szemléletből kiinduló kutatókkal szemben — nála bizonyos szempont-eltolódás fedezhető fel. Míg előbbieknél az „objektív“ szó annyit jelent, mint „tárgyilag fennálló“, a „lélekkel szembenálló“, az előadó úrnál objektív az, ami „már nem szubjektív“, vagy másként: amiben az alkotó szubjektív szellem arculata már nem, vagy legfeljebb már csak nyomokban ismerhető fel. A szubjektív szellem jelentőségének erősebb hangsúlyozásából érthető, hogy felveszi az objektívált szellem fogalmát is. Ez utóbbi azoknak a kultúralkotásoknak szellemi létmódját jelöli, amelyekből az alkotó szubjektív szellemiség mintegy karakterológiaiailag kielemezhető, amelyek mögött tehát az alkotó szellem úgyszólván felismerhető. Így érthető, ha az objektív szellem túlságosan közel kerül a közösségi szellemhez: azok a kulturális művek, amelyek mögött az alkotó *egyéni* szellemiség nem fedezhető fel, mintegy a kultúrahordozó közösség alkotásai (mint ahogy pl. a rádió is a mai korszellemé). Kétségtelen, szoros kapcsolat van objektív és közösségi szellem között, e kapcsolat mibenléte és határai azonban még beható elemzésre szorulnak. Szerintem azonban a kettő azonosságának állításához aligha fogunk bármikor is elérkezni. Annyiban mindenesetre kollektívnak tekinthető az objektív szellem, hogy minden kulturális mű lényege, t. i. objektív jelentése egyetemes érvényű, mindenkihez szól, mindenki által megragadható.

Ha a perspektivikus korrekció szükségességét minden kultúrtypológiai és kultúrfilozófiai művel szemben elismerjük, akkor nyilván az előadó úrral szemben is szabad ezt az eljárást alkalmaznunk. Az ő tipológiai táblájának kiindulópontja, tehát az a perspektíva, ahonnan a kultúrfilozófia problémáit tekinti, nyilván a kultúralkotó *személyiség* és ennek műve, vagy miként nemrégiben megjelent kultúrfilozófiai munkájának címe is mondja: *Élmény és mű*. Ez a szemlélet kiválóan alkalmas az egyéni kulturális művek megértéséhez, a személyiség és műve közötti viszony felderítéséhez, de mindjárt torzít a perspektíva, ha azokat a kulturális alakulatokat vesszük szemügyre, amelyek nem egyéni teremtés eredményei, pl. a nemzetet, az államot, a nyelvet, a jogot, az erkölcsöt és i. t. Pedig ezeknek is van *struktúrájuk*, objektív, tárgyi jelentésük, amely mögött nem fedezhető fel élmény, fennállásmódja tehát nem is szubjektív, vagy Prohászka Lajos szavaival „nem organikus képlet, hanem rendszerfogalom, ... jelentésegész, ... amely a részeket jelentéssz összefüggésükénél, nem pedig funkcionális teljesítményükénél fogva idézi.“ Ha a struktúrát eképen definiáljuk, semmiképpen sem kerülhet arra a helyre, ahová táblázatában az előadó úr elhelyezte. Itt azonban elismerjük: minden attól a szemszögtől függ, ahonnan a definíciót megalkotjuk. — A kiindulópont perspektíváját a legjellemzőbben a táblázat középponti fogalma tükrözi. Az előadó úr,

aki a szubjektív szellem felől indul el, a kulturális műben középponti jelentőségűnek — ha szabad azt mondanom — lélekszerűségét, a kulturális alany és tárgy viszonyának az alany felől nézett oldalát, tehát a *megérthetőséget* tekinti. Az a kutató, aki viszont a kulturális tárgy elemzéséből indulna ki, ezen a helyen minden bizonnyal objektívebb jellegű fogalmat használna és *jelentésről* beszélne.

Ezen a helyen szeretnék még egy félreértést eloszlatni az előadó úr egy konkrét megjegyzésével kapcsolatban. Prohászka Lajos kultúr-filozófiájának említése során hallottuk, hogy Prohászka „élesen elkülöníti egymástól ... a tettet, melyért létrehozója szubsztenciális felelősséggel tartozik, s a kulturális objektumot, melynek a létrehozótól független struktúrája, objektív jelentése van.” Ez az elkülönítés azonban korántsem azonos a szubjektív és objektív szellem különválasztásával, mint ahogy az az előadás összefüggéséből következne. Prohászka szerint — Freyerrel szemben — a tett is objektum, nem csupán a mű, tehát tárgyi fennállás; ez is szembenáll a lélekkel, amely azt létrehozta. Nála tehát struktúrában és felelőségben egyaránt az objektív szellem nyilvánul és — szemben az előadó úr megjegyzésével — ha akár a struktúráját, akár a felelőséget pusztán a tárgy oldaláról szemlélve vizsgáljuk, mindenesetre mindkettő nagyfokú, független objektivitást mutat. Tény azonban, hogy Prohászka programja és az előadó úr kezdeményezése két, egymással szögesen szembenálló kiindulópontból kezdődik: előbbi a tárgyból, utóbbi az alanyból. A két ellentétes perspektíva összeegyeztetéséből, mindkettőnek egymásra való folytonos korrekciójából fog kialakulni az a szintézis, amely valóban egyetemes és harmonikus kultúr-filozófiai rendszert fog eredményezni.

Azt hiszem és remélem, az előadó úrnak sikerülni fog ezt a rendszert részleteiben is kiépítenie. Hiszen ő tudatában van annak a veszélynek, amely minden, túlságosan csak egy szempontot érvényesítő munkára leselkedik. Így — mint előadásából kitűnik — jól tudja, hogy vállalkozása mögött ott kísért a pszichologizmus szelleme. De azt is tudja, hogy ha elhagyná a karakterológiai kiindulás biztos talaját, olyan csupán formális gondolatépületet emelne, amely túlságosan távol-ságban van mindattól, ami valóságos és emberi. Ezzel szemben józanul óvakodik attól, hogy csupán az életközelség keresése érdekében lemondjon az elvszerű vizsgálódásról; hiszen — mint mondja — nem mindig kívánatos, hogy a kultúr-filozófia fenékiig szenzáció legyen. Bizonyos azonban, hogy az, akit a karakterológiai látásmód rászoktatott arra, hogy a saját koncepcióját állandó gyanú alatt tartsa, mindenkinél alkalmasabb a szenzációhajhászás és az üres formalizmus veszélyeit leküzdve az objektív kutatás nehéz és mindkét oldalról veszélyes szakadékoktól fenyegetett útját járni. Legyen szabad e vállalkozásához a magam részéről szerencsekívánságaimat kifejezni.

*Faragó László.*

A kultúrfilozófia nem túl régi érdeklődési módja az emberi szellemnek. Talán semmi sem jelzi jobban kultúrkörünk előrehaladott, öregedő mivoltát, mint az, hogy van már kultúrfilozófiánk. Kassner Rudolf írja egyszer: „A fiatal ember élete dráma, az öregé életrajz.” Kultúránk drámai periódusa mögöttünk van, a Nyugat szelleme a kicsikart szabadság lehetőségeit végigkísérletezte, erejét, merészségét, éleselműségét kipróbálta, a vágy, hogy visszapillantson, hogy megértse, felbecsülje önmagát, jelen van, az „életrajz” megírására elérkezett az idő, — a kultúrfilozófia nagy százada jelen van.

A visszaemlékezés eseményeinkre, a kultúrfilozófia feladata oly pillanatban jelentkezik, amikor szellemi szokásaink már teljes kiértésgükben állnak mögöttünk. Napjainkban nemcsak a művészet áll lezárt, befejezett egységként előttünk, de az egyes tudományos diszciplínák is annyira határozott jellegzetességgel különülnek el egymástól, hogy ugyancsak különös ízlés kell még ahhoz, hogy valaki a tudomány szó hallatára annyira különböző eszmemenetre gondoljon egyidejűleg, mint amilyen a természettudomány meg a közigazgatástudomány. A természettudomány a világ rejtett törvényszerűségét akarja kifiztatni. A természettudós valahogyan Faust ambíciójával görnyed feladata előtt, hogy megtudja, mi tartja össze a dolgokat mélyükön. A természettudós végeredményben uralkodni akar a teremtet világon, mérközni akar az égi hatalmakkal. A közigazgatás a politika szolgálatában áll, a népek versengéséhez szervezi a belső társadalmat. A közigazgatás célja az állam életének zavartalan funkcionálása, hogy az élet-halálharcban erős, küzdő nép álljon ki küszöbe védelmére. A közigazgatás, mint ahogy az egész úgynevezett jogtudomány a tett világhoz tartozik, ahhoz a világhoz, amelyben az emberek háborút üzennek, békét kötnek, zsákmányon osztozkodnak, szereznek és örökölnék. Tudománynak venni az egyiket is, meg a másikat is, természettudományról beszélni, meg jogtudományról, annyi, mint a tudomány szót megfosztani minden tartalmától. Ideje az utolsó lépést megtenni — a középkori, avult szokások felcsereléséhez. Lényeges és nélkülözhetetlen lehet valami, ha nem is tudomány, mint a matematika, mint a természettudomány, mint az ismeretelmélet. A mellett a tudomány elnevezést kizárólag azokra az eredményekre korlátozni, melyek a lét titokzatosságával való küzdésből keletkeztek, annyi, mint a szónak pregnanciát adni és útját állni, hogy minden más elmélkedés hamis mintakép sugallatát kövesse. A matematikát, a természettudományt elismerni annak, ami, annyi mint felszabadulni, és egyéb feladatok jellegzetességét észrevenni.

A tudomány, azaz tehát a matematika, a természettudomány a lét fátyolát akarja fellebbenteni. Az emberek tettein azonban nem a matematikus, nem a természettudós töpreng. Hogy miéle sorsra jutottunk, hogy mit ér az életünk, az a művészet történetéből olvasható ki. Míg a tudomány nagy problémája a természet mélyén rejtőző törvényszerű-

ség, addig a művészet egyetlen örök témája az emberi sors. A művész szintén a pontosan gondolkodó ember, a művész a nagy számonkérő, a „jóságos Isten“ kritikusa.

Ha látni is akarjuk, mire jut az ember, mint művész, s mire mint tudós, gondoljunk Michelangelo Jeremiására, Dürer Melancholiájára. Jeremiás? Maga a „szükség“! Vagy talán csak a kedveskedő, vigasztaló szó hiányzik, hogy a gondjaiba mélyedt Jeremiás arca felderüljön? Lehet-e még lelket önteni ebbe a töprengőbe az ilyesmivel: „Isten adta, Isten elvette“? Egyáltalán, gondoskodó Isten a Jeremiás Istene? ... Pedig mennyi erő, mennyi leleményesség van Jeremiás arcában! Mily dúsan borítja el a fejet a haj, milyen kemény kezek této-váznak a szakálban! Hogy tudna ez az ember talpraszökkenni, micsoda okossággal, micsoda energiával cselekedni, ha — a tettek egyáltalán értelme lenne! De a világ itt már nem az Isten tudtával kormányzott világ. Tanácstalanul roskad hát magába az erőteljes — Hamlet. Más a szerencse állhatatlansága és megint más a világ rejtélye. A gondviselő szándék kifürkészhetetlensége, az ember sorsának bizonytalansága, a tett haszontalansága, a küzdés hiábavalósága. A világ nyitjának a titka csupán a praktikus élet akadályai. A keserűség „Isten malmának“ szeszélye miatt a céltalan erőlködés letargiája. De a meg nem fejthető világ csupán kemény dió az erőlködő kezében. Dürer Melancholiája Faust meddő erőlködése: „Dass wir nichts wissen können!“ Dürer melancholikus angyala csupán a nagyon bonyolult probléma átkának áldozata. Jeremiás a tett értelmét nem leli, de Dürer Melancholiája csupán a hétpecsétes titok feszegetőjének kimerült pillanata.

A kultúrfilozófiában régi problémáinkat nem tesszük fel újra, egykori küzdéseinkre, reménykedéseinkre és vereségeinkre csak mint eseményekre gondolunk vissza. A kultúrfilozófiában mintegy az önvádat rázzuk le magunkról, a végzetet vállaljuk mindhalálig. Eppen ezért a kultúrfilozófia igazi megnyilatkozásában sem nem karakterológia, sem nem pszichológia. Más szavakkal még: a kultúrfilozófia sem nem tudomány, mint a matematika, mint a természettudomány, sem nem művészet. A karakterológia a tudomány kísértése, az általánost, a közöst keresni, holott fontosabb az elütő, megkülönböztető jegyeket megtalálni, az egyszerűt, a soha többé vissza nem térőt. A kultúrfilozófia nem csontvázat preparál ki magának a multból, hanem az élet *mimikáját* idézi vissza emlékezetébe, azt, amiben kettő mindig különbözni fog egymástól. A kultúrfilozófia mint *fiziognómiai szemlélet* mindig a karakterológia által lefariaskált részeket fogja visszailleszteni a helyükre. Számára éppen az árnyalat, a nuance a mellőzhetetlen, a felejtethetetlen. De a kultúrfilozófus nem művész sem, azaz nem pszichológus. A kultúrfilozófus nem kérdez, nem vádol, hanem a dolgokat úgy veszi, amint voltak. A kultúrfilozófus számára a mult örökség és a jövő kötelesség.



Eppen ezért a kultúrfilozófiában az ember felemeli a fejét s méltóságáról tesz tanúságot.

*Slatinay Ernő.*

\*

Egyik hozzászólás a kultúrválságot az élet és szellem szembe fordulásával jellemezte, ami nem egészen fedi Spengler felfogását, mert szerinte a kultúrválság akkor következik be, amikor egyik kultúra kiélte magát. Spengler megállapítása bizonyos tekintetben helytálló, de anyiban túloz, hogy a kultúrválság bekövetkezését szükségszerűnek állítja be.

Szorosan összefügg ezzel a kultúra lényegének értelmezése. Az akció-reakció nem tagadható éppen a kultúrákon belül, de nem meríti ki a kultúra lényegét. Van azonban fejlődés és visszaesés, ezért született meg a hullámelmélet, amelyet nálunk Bodnár Zsigmond és Ligeti Pál vallottak. E felfogás bizonyos tekintetben rokon Spenglerével, de más tekintetben szembeszáll vele. Bizonyos az is, hogy nemcsak egy kultúra van (Spengler is felsorol az arab és nyugati kultúrán kívül még többet), ezek közül a kisebb értékűek el is tűnnek, de igen sok nem tűnik el és átesik a hullámválásokon.

A hullámválásokat figyelemmel kísérve azonban azt nyugodtan megállapíthatjuk, hogy végeredményben véve emelkedés tapasztalható. A kultúrfilozófiának éppen az lehet a feladata, hogy az egyes kultúrákon felülemelkedő *egyetemes* kultúra perspektíváját helyesen állítsa be.

*Sármándi Sándor.*

\*

Ha mai igen gazdag, érdekes és sokoldalú vitánkra visszatekintünk, akkor talán az a benyomásunk támad, hol van ebben a sokféle kultúrfilozófiai képben a kultúrfilozófia? Az előadó úr határozott, magaalkotta kultúrbölcseleti elgondolásába szőtte bele a modern kultúrfilozófia sok irányának ismertetését vagy legalább megemlítését; a hozzászólók közül részben Dési Frigyes, még inkább Ervin Gábor és Slatinay Ernő megint saját kultúrbölcseletének keretébe kapcsolta bele kiegészítő vagy kritikai megjegyzéseit; a vitában szöbakerült kultúrfilozófiaiak is pedig csaknem annyifélék, amennyik. Mit jelent ez? Hogy a kultúrfilozófia valóban még fiatal tudomány, még feljes mértékben forr, pezseg, és mint tipikus „anyatudomány“ egész sor szaktudományt készül magából kibocsájtani, akárcsak egykor a görög filozófia tette: hiszen az emlegetett kultúrlélektan, kultúrkarakterológia és tipológia, kultúrfiziognomika, kultúrtörténet, kriseológia stb. voltaképpen megannyi szaktudomány és csupán differenciálatlan, fejletlen határozatlanságában nevezhető kultúrfilozófiának. A szorosan vett kultúrfilozófia tárgya alig más, mint a Mátraitól említett három kardinális kérdés közül a második és a harmadik: mi a kultúra és hogyan tagozódik? Minden további már szaktudományos kultúraelmélet. Hogy az ember ilyen módon tudatosan vissza akar tekinteni nagy és sokrétű mű-

vére, a kultúrára, kétségtelenül erős öntudatosulásának jele: de a mód, ahogyan ezt a modern kultúrfilozófiai törekvésekben teszi, még korántsem mutat valami kulturális megöregedésre és elfáradásra, amint Slatinay állítja; sőt ellenkezőleg, igen sok ifjú bohóságot vélek benne látni és a Platon-előtti görög ismeretelmélet vagy etika-politika jut eszembe róla.

A kultúrfilozófia nagyszellemű és nagyhatású megalkotója tulajdonképpen Hegel: hiszen az ő egész filozófiájának legtöbb és legértékesebb része igazában kultúrfilozófia. Akkor már persze a levegőben volt a kultúrfilozófiai érdeklődés. Weimar, Herder, sőt előbb egyes francia gondolkodók, valamint Vico is mutogatnak kultúrfilozófiai elindulásokat, amint hogy Platon, Aristoteles, Szent Ágoston és a skolaszтика is szolgáltattak ilyeneket, de főleg elvi alapokat későbbi kultúrfilozófiák számára; a kultúrfilozófiát magát azonban nagy stílussal mégis csak Hegel hozza. Hegel után egy ideig a naturalizmus és pozitivizmus hulláma nem kedvez a kultúrfilozófia bontakozásának; a kultúra-, illetőleg szellemtudományok — a történet-, jog-, vallástudomány — öneszmélése azonban csakhamar újra elindítja azt, amint az előadó úr is hangsúlyozta. Ez az újramegindulás persze kulturálisan szétesett, szellemileg meglehetősen jellegtelen korban következik be: ezért érthető, hogy az új kultúrbölcséleti kísérletek közül a legérdekesebbek a válságelméletek és a kultúraellenes harctanok, a széteső és hanyatló kor e szimbolikusan sajátos kultúrbölcséleti tükrői. Ezek mellett azonban szűréseknél, de jóval tudományosabb kultúrfilozófiai irányok is jelentkeznek: ilyenek például a kanti-hegeli hagyományokból kinövő Windelband-Rickert-féle halványabb és filozófikusabb értékelméleti-kultúrfilozófiai irány, valamint a színesebb, elevenebb, de labilisabb diltheyi szellemfilozófia, amely a szellemtörténetet, a sprangeri-rothackeri-sombarti megértést és szellemtudományi lélektant is maga után vonja. Az antropológia és a karakterológia-tipológia irányából is indulnak kultúrbölcséleti konstrukciók, például Spengler vagy Frobenius eszmerendszerei. Mindezeknek a szempontoknak egységes és mindenoldalú összekapcsolására van szüksége egy alaposan kialakuló és tartósságra igényt tartó kultúrfilozófiának: csak ha biztos és határozott metafizikai és ismeretelméleti alapja, módszeresen igazolt értékelméleti váza, szoros embertani és lélektani vonatkozása van, akkor lehet elvi egységében is olyan sok és sokféle szempontja, amelyből az összefoglalásom elején említett szaktudományos kultúraelmélet óriási tartalmi gazdagsága is termékenyen, ellentmondás nélküli rendben és következetességben kibontakozhatik.

*Bárá Brandenstein Béla.*

## ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

BÖHM KAROLY: *Az esztétikai érték tana*. (Az ember és világa, VI. rész.) Sajtó alá rendezte Málnási Bartók György. Budapest, 1942. Országos Evangélikus Tanáregyesület kiadása. 344 l.

Böhm Károly bölcselate értékelméletében, értékelmélete a művészi érték tanában tetőződött be. Az esztétikai szemlélés felette áll — szerte — a megismerésnek, az erkölcsnek s azokat mint áthaladott fázisokat maga alatt látja. Ennek az esztétizmusához közelálló felfogásnak, de annak alapján is, ahogyan az esztétikai aktus lényegét látja, meghatározza („az élet pulzusa a belsőt megalkotja, a külsőbe kivetíti s azután újra magábaszállva erőt gyűjt új alkotásokra”), a romantika esztétafilozófiája egyik magyar változatának volna csupán tekinthető. Az eredetiség, a többlet, az újság az a reális megoldás, az a részletes kifejtés, amely értékelméleti fokozatokat lélektaniakkal és ismeretelméletiekkel hoz belső kapcsolatba, s amely már nem a múlt forrásait érezteti, hanem a jövő felé mutat: az értékelmélet, struktúralélektan, bölcséleti antropológia legmodernebb lapjait idézi s nem csoda, ha ezeken hatásának nyomai is felfedezhetők. (Klages).

Ha főerőssége az általános bölcséleti alapvetésben is a részletmegoldás, viszont erejének és lekiismeretességének próbája a szintézis vállalása, éppen ezért különleges érdekességének ígérkezett a konkrét esztétika problematikájának feltárása. Az ember és világa III., axiológiai, kötetében kifejtett esztétikai álláspontjának szerveségéről, rugalmasságáról már az is tanúságot tett, hogy olyan értekezések sarjadhattak belőle, mint Ravasz, Bartók és Makkai minden ízükben egyéni, biztos formájú, a mester alapelveihez hű és mégis eredeti esztétikai munkái. Szinte nehéz helyzetben van a mester, amikor formai szempontból ily jeles, az eredményeket szintézisben tovább fejlesztő tanítványokkal versenyre kell kelni negyven év után publikált saját esztétikájával: a gyökereknek a virágokkal. Mégis egy előnyük van a gyökereknek a maguk ágas-bogasságukban is, hogy közvetlen érintkezésben maradnak a talajjal, tanúskodnak a küzdelemről s az erőről is, amellyel az egész rendszert éltetik. Látjuk, mint küzd a megoldásért, azt minden oldalról körülbástyázni igyekszik, állandóan vitatkozva a korabeli, azóta idejélmúlt módszerekkel, rendszerekkel és páratlan kritikai érzékkel feldolgozva azokat, tovább jut rajtuk a jövő fejlődési vonalában.

Böhm most közzétett alapvetésében épp a közvetlen hangban van az újság, abban, hogy nem csupán problémafelfogása vág egybe a fenomenológián átment esztétikáival (értékelméleti álláspont, alany és tárgy viszonyából kiindulás; az alkotó, szemlélő és a szemlélet egybekapcsolása az értékstruktúrában), hanem hangban is rokon vele. Nem

tételeket kíván hirdetni, hanem csak irányvonalakat vázol fel: „Kísérletem nem arrogál magának többet, mint hogy az esztétikába bevezetés legyen“. Viszont eltérően a kilencszázas évek elemző részletvizsgálataitól, filozófiai esztétika akar lenni s a „nagy összefüggésekbe — kíván — bevezetni“. De olyan értelemben s csupán azért, mert „azzal több haszna lesz az olvasónak, mintha kategórikus hangon beszél-nénk olyan dolgokról, amelyek végleg tisztázva nincsenek“.

Meglepő egyezés a modern fenomenológián átment esztétika problémafeltevésével, hogy első feladatának az *esztétikum* — a *szép* — és a *művészi* különválasztását tartja. A három közül szerinte is az esztétikaiból lehet csupán kiindulni tekintve, hogy az esztétikai tárgy nem abszolút, hanem csak az alanya nézve tárgy, az esztétikai az én produktivitásából nyeri magyarázatát. Nem mintha a tárgyi tényezőt teljesen elhanyagolandónak vélné. A szubjektív idealizmust határozott szavakkal utasítja vissza: ennek „tévedése és alogikuma — szerinte — az volt, hogy az Én-t teljesen másnak képzelte, mint a világot, azért gondolta, hogy az valamit változtathat a valón“. A szenzualizmussal és illúzionizmussal szemben megállapítja: az esztétikában, ha nem is külső realitásról, hanem annak képeről van szó, a helyes elnevezés nem „látszat“, hanem „jelenés“. A jelenés annyi, mint a szem és fülre való hatás által megnyilvánult reális tárgy, tehát nem illúzió. A jelenésnek tartalma a jelentés. Az érzéki vonás a jelentésnek jelképe, szimbóluma, jelzője; a jelentésnek indexe. Amit az érzékiben érték, az az esztétikai szemléletnek tárgya. A jelentés maga örök, általunk meg nem változtatható világelem. S miután ő maga változtathatatlan, változtathatatlan lesz az önformája is. Az öntudat „csak szemlélő és kiható centrum, metszőpontja a nagy idealitásnak; s az ő szemlélése és kihatása csak azon lencse, amelyen a világfényesség megnyilvánul“.

Részben ezzel az állásponttal függ össze, hogy Böhm helytelenek tartja a természeti és művészi szép közötti különbségtevést. Az esztétikai szemlélés szerinte egyetemes szemlélés, tárgyai azonosak a mindennapéival, csak az álláspont különbsége avatja sajátossá. Nemcsak, hogy érdektelen szemlélés, hanem már átélt, megélt emlékképeken épül. A tárgy kényszere alól felszabadult szemlélet. A tárgy önformájának észrevételekor fellépő funkciók által azonosságában megremegtetett Én visszahatásként kivetíti ezek benne létrejött viszonyát s ezt egyben a maga önprojekciójával egyesíti. Míg a fenomenológiai esztétika csupán utal hatásforma és létezésforma törvényszerű viszonyára. Böhm ezen túlmenőleg igyekszik a kettő kapcsolatát megállapítani. Sorra veszi, amint a centrális síkban felvetődő tárgyat az Én kivetíti s a geometriai síkba eltávolítja (formális szép); majd a belső logikai síkban (a szerkesztésben) megnyeri a jelentés önformáját, hogy végül a fantázia síkján keresztül az érzékibe vetítve konkrét meg-

valósításhoz jusson az, ami a belső logikai síkban még csak eszmei, fogalmi jellegű volt.

A kivetítés csak azon pályákon történhetik, amelyeken a behatolás történt; az érzékszervek közül az egyedül alakos látás és hallás jöhet figyelembe. És pedig a hallás az Én-ből kiindulás, az érzélem művészeinél (zene, ének), a látás pedig a tárgyból kiinduló külső szemlélet művészeinél (rajz, tánc). Az Én és a tárgy között a szemléleti észrevevés és kivetítés előbb jelzett fázisai mindegyikében végbemenő ritmusszerű párbeszéd a fantázia síkjában éri el intenzitása tetőpontját, ahol az „Én visszaintése fizikai síkba kerül, ugyanakkor vele párhuzamosan a tárgy odaintése is érzéki síkban halad” s lesz a kettő együtt látást és hallást egyesítő hangzó képpé, szóképpé, de csak ha az érzékités síkjában a jelentés konkrét szemléleti formát öltött, elhagyva az elvont jelentést, megvalósult. Lehet az érzékités pusztán alakos szemléleti, vagy pusztán hang, de a tökéletes csupán a kettőt egyesítő (3. fokú) „abszolút művészet: beszélő művészet”, amelyben az idom hangzóvá, a hang alakossá válik.

A hangzó képnek, a szóképnek s a művészetek rangsorában így a költészetnek juttatott betetőző szerep arra utal, hogy Böhm esztétikai szemlélete elsősorban a klasszikus irodalom sugallata alatt áll. A fenomenológiai esztétikával szemben nem az egész folyamat alakítás-hangulatán van nála a hangsúly, hanem a jelentésen, megjelenítésen. Arra a klasszikus zónára van beállítva, amelyet a szellemtörténeti irány stílusvizsgálatainak tanulságait már, ha hallgatólagosan is, de figyelembevevő fenomenológiai értékesztés szerint a létezés és hatásforma egybeesése jellemez. Kétségtelenül erről tanúskodik az is, hogy nem tartja szükségesnek, hogy a természeti és művészi szép között különbséget tegyen. Ugyancsak ezzel együttjáró vonás, hogy az anyagnak s az értékalakításnak nem juttathat még kellő szerepet és legfeljebb annyit jegyezhet meg, hogy a művésznek az alkotás („hajítás”) mindenkor lendületéhez, erejéhez illően kell az anyagot megválasztani. Ez a megjegyzés viszont ismét megegyezik a fenomenológiai értékesztésnek azzal a megállapításával, hogy az anyagalakítás bármilyen lényeges eleme az értékstruktúrának, végeredményben csupán szükséges lehetőség az érték megvalósítására, csupán alkalom az értékindividualizációra, de maga az anyag nem lehet elsődleges stílusmeghatározó, s eltérés az értékstruktúrától bizonyos „anyag” stílusokról beszélni.

Mint említettük, Böhm esztétikája, a fenomenológiai értékesztésnek túlmenően, nem éri be azzal, hogy rámutasson a létezésforma („önforma”) és hatásforma („kölcsonforma”) viszonyának törvényszerűségére, hanem az egybekapcsolódás aktusfázisainak feltárását is meg kíséri, és pedig általános létetani, sőt antropológiai magyarázatokkal. Bár kitűnő módszertani érzékével maga jelzi, hogy genetikai sor nem alkalmas értékstruktúra jelölésére: „minden kezdetleges kifejezés is művészé avatja az embert, s minden dilettáns is művészi hajlandóságot

árul el". Mégis értékhangsúllyal utalhat arra, hogy az egyes síkokon megrekedés milyen egyoldalúságot von maga után: puszta izomprojekció a virtuóz, a fantázia síkján megrekedő csak ábrándozó s végül is Goethével a művész és dilettáns között olyan különbséget tesz, mint amilyen a mester és a kontár között van. A megkülönböztető jegy a szenvedély bensősége: „a dilettáns szenvedély nélküli művész; a művész az affektus által hajszolt dilettáns". Ez a jegy első pillanatra csupán az alkotóra látszik jellemzőnek. Böhm kitűnően hasznosítja az értékstruktúrában. Ennek részeit épp a „hajlítás lendülete" forraszthatja egybe, minden mozzanatra ráítve az egyéniség bélyegét. Ezáltal a lángeszű művész alkotása élesen különbözik a féleredményben s az egyenetlen részletmunkában is megnyugodó műkedvelőtől vagy a hüvös közönnyel semleges munkát létrehozó mesteremberétől. Az egész folyamat dinamikus egységére utalva magyarázza azt is, hogyan találja meg az én a tárgyalakításban, a ritmikus projekcióban önmagát és a világot s kifejti, hogy ha nem haladunk végig az élmény valamennyi fokán (érzékelés, figyelem, érzelmi élet megindultsága s a megértés) s megragadunk egy-egy fokozaton, kötve vagyunk a tárgy által, amelyet kialakítunk. Amikor a kialakított szerkezetet szemléljük, nyugodt örömmel találjuk meg benne önmagunkat és élvezzük is; akkor áll elő az esztétikai szemlélés, a tárgynak és így önmagunknak szemlélése és élvezése.

Csakúgy mint általában Böhm Károly rendszerének, az önálló esztétikai kötetnek is legfőbb jellemvonása és értéke a sokirányú figyelem és a nagyfokú gondosság, amellyel a problematika minden elemét összhangba hozza egymással. Újsága a kivetítési aktus részletesebb taglalása s a fenomenológiai hangsúlyok határozottabb jelentkezése mellett, hogy rendszere alap gondolatát, a tárgy és alany dinamikus kölcsönviszonyáról, nemcsak a művészetek említett felosztásában, hanem számtalan részletkérdésben, így az esztétikai kategóriákban is, meglepően gyümölcsözőt, miközben lépten-nyomon alkalma nyílik találó részletmegállapításokra. Eredetisége mellett a tudományos esztétikai irodalom egészébe és az általános filozófiai problematikába ágyazottsága következtében is nagyértékű alapvető munka. Málnási Bartók György nemcsak mestere emlékének tett szolgálatot közrebocsátásával, hanem a magyar esztétikai irodalomnak is, amely a századforduló idejéből ilyen alapvetést nélkülözött. A pozitívizmus korának egész esztétikai problematikáját kapja így benne, megkésve ugyan, de viszont egyszerre olyan kritikai feldolgozásban, mintha a mű ma készült volna. S egyben mint lepecsételt, s negyven év után felbontott jóvendülés hitelesítheti a fejlődés azóta elért nem egy eredményét s ha, természetesen, azok alapján nem egy tekintetben kiegészítésre szorulhat, viszont alkalmat ad az újabb eredmények kiegészítésére és kritikai felülvizsgálására is.

Baránszky-Jób László.

SCHOLZ, HEINRICH: *Metaphysik als strenge Wissenschaft*. Köln, 1941. Staufien-Verlag. 188 l.

Scholz ezzel a könyvvel az exakt deduktív módszerű metafizika Leibniztől eredő programját akarja valóra váltani: a logisztika által azóta megvalósított calculus ratiocinator módszerével deduktív elméletben felépíteni a *verités du raison* rendszerét. A tiszta észigazságok csupán az ellentmondás elvén alapulnak, függetlenek a tényleges világ milyenségétől és minden lehetséges világban igazak lennének. A Leibniz által keresett megfelelő logikai módszer birtokában tehát rendszerük levezethető is lenne tisztán az ellentmondás elvéből. A logisztika ma már készen nyújtja a szükséges precíziós nyelvet és logikai kalkulust, Scholz tehát elérkezettnek látja az időt a metafizika deduktív igazságrendszerének kidolgozására.

Leibniz az így megalkotandó rendszertől még a teológia és az etika igazságainak racionális igazolását remélte, Scholz viszont már ismeri a határokat, amelyekig ezzel az eljárással haladhatunk: az ő metafizikája nem akar ontológiánál több lenni. Sőt nem is a hagyományos értelemben vett ontológia, a „létezőnek, mint olyannak“ a vizsgálata, hanem csupán azoknak az igazságoknak a rendszere, amelyek a precíziós logikai nyelv eszközeivel a dolgokról általában, tekintet nélkül azok konkrét mivoltára, kimondhatók. Konkrét dolgokról tehát Scholz metafizikája semmit sem akar mondani, tulajdonképpen csak realisztikusan interpretált logikai elméletet nyújt, amivel szemben elsősorban azt a kérdést kell felvetnünk, hogy lehet-e ezt a szóval milyen szokásos értelmében metafizikának nevezni?

A szerző az általa alapul vett eszközökkel felépíthető elméletnek — a szükséges előtanulmányok lehető egyszerűsítése végett — csak egy részét, az azonosság és különbözőség elméletét mutatja be. Az anyag, amit előad, persze nem új, hanem a modern logika és a matematika alapvetése terén elért ilyen irányú eredményeket foglalja össze. Nem egészen új ennek az anyagnak az „ontológia“ cím alatt való feltárlása sem, Lesniewski már a huszas években kísérletet tett az aristoteleszi ontológiának ilyenfajta logisztikus újjáalakítására. Magában véve a könyvnek ez a logikai része feltétlenül sokkal értékesebb annál a filozófiai keretnél, amelybe a szerző beilleszti; itt az e téren eddig járatlan olvasó, aki az ehhez szükséges fáradságot nem sajnálja, a modern logika alapjaival és egy önmagában is zárt részlet-elméletével igen jó előadásban ismerkedhetik meg, amelyben csupán a szerző által — céljának megfelelően — mindvégig kiemelt realisztikus interpretáció hat néha zavarólag.

Scholz a halmazokat, ill. tárgytartományokat, amelyeken belül az egyes azonosságelméleti tételek érvényesek, „világ“-oknak nevezi és így a generálisan érvényes tételeket minden lehetséges világra érvényes igazságokként fogja fel. Egy ilyen tétel — például (Russell-féle jelö-

léssel):  $(x, y) : x = y \supset y = x$  — Scholz szerint minden lehetséges világról mond valamit, egy igazságot; Wittgenstein és a többi logiztikusok szerint az ilyen tételek semilyen lehetséges vagy valóságos világról sem mondanak semmit, csupán nyelvünk „=“ jeléről mondják ki egy definíciójából következő tulajdonságát (hogy t. i. szimmetrikus). Scholz is elismeri, hogy tételeit tiszta logikai tételek gyanánt is fel lehet fogni, de szerinte elegendő az említett módon realiztikusan interpretálni őket és máris metafizikával, sőt az egyetlen lehetséges és tudományos metafizikával állunk szemben.

Carnap „*Der logische Aufbau der Welt*“ c. könyvében megmutatta, hogy a modern logika fogalom-analízise alkalmas lehet a mi való világunkra vonatkozó, nem pusztán logikai és matematikai fogalomrendszerek felépítésére és vizsgálatára is. A gyanútlan olvasó, aki Scholz eddigi munkásságát ismeri, címe alapján tehát bizonyára egészen mást vár ettől a könyvtől, mint amit az tényleg nyújtani tud. Minden olyan tudományban, amelyben fogalmnak szigorú logikai összefüggéseire építő elmélet felállítása a célunk, alkalmazható a logisztika precíziós formanyelve által lehetővé tett logikai analízis, így alkalmazható lenne az ontológia és talán általában a metafizika fogalomrendszerére is, maga a logika azonban, az által, hogy az egyes relációk értelmezési tartományait lehetséges világoknak nevezzük, még nem válik metafizikává. Az pedig, hogy az analitikus tételek „minden lehetséges világra“ érvényesek, csupán egy *façon de parler* annak kifejezésére, hogy e tételek egyáltalán nem mondanak semmit a valóságos világról, hanem olyan logikai törvényszerűségeket fejeznek ki, amelyek függetlenek a világ milyenségétől, sőt amelyeknek még objektív realitása sem minden további nélkül magától értetődő.

A szerző vállalkozása tehát alapjaiban hibás: a leibnizi programot nemcsak a metafizikának a logikából való levezetése, hanem a metafizikának a logikába való beleinterpretálása útján sem lehet megvalósítani. A Scholz könyvére írt büszke címet csak egy olyan vállalkozás érdemelné meg, amely kísérletet tenne a szó szoros értelmében vett ontológia fogalmainak a ma már rendelkezésre álló precíziós eszközökkel való logikai analízisére és ezzel valóban exakt formában építené fel azt a fogalmi hálózatot, amellyel a dolgok végső mivoltát megragadni igyekszünk.

Pozsonyi Frigyes.

FISCHER, LUDWIG: *Die abzählbare Menge*. Zweiter Teil von „Grundlagen der Philosophie und der Mathematik“. Leipzig, 1941. F. Meiner Verlag. 57. l.

A halmazelmélet kritikájával foglalkozó művek két csoportba oszthatók. Az elsőbe azok tartoznak, amelyek szerzői valóban ismerik és értik ezt az elméletet és észreveszik annak még fennálló hiányosságait. Van azonban a szerzőknek egy másik csoportja is, akik hallottak



ugyan egyet-mást az elméletről, azonban a szokatlan és matematikai képzettségük vagy képességeik hiányos volta miatt jól meg nem értett gondolatok és fogalmak (pszichológiailag érthető) berzenkedést váltanak ki belőlük, aminek kellő bátorság és önbizalom esetén kritikai művekben biztosítanak nyilvánosságot.

L. Fischer műve ez utóbbi csoportba tartozik. Az elmélettel kapcsolatban valóban fennálló problémák messze kívül esnek a szerző látókörén, e helyett az elmélet egészen elemi fogalmait veszi vizsgálat alá és vaskos félreértések segítségével sikerül is számos ellentmondást „felfedeznie”. A megszámlálható végtelen halmazok hatványhalmazának fogalmánál felfedezett antinómia pl. azon alapul, hogy a szerző elfelejt különbséget tenni valamennyi részhalmaz és valamennyi *véges* részhalmaz között. A kontinuum fogalmánál végtelen kis nagyságokat, a két „szomszédos” algebrai szám közötti „algebrai őshézagokat” hívja segítségül paradoxia konstruálásához, ami így persze sikerül is. Hasonló félreértések segítségével sikerül azután a mű tulajdonképeni célját, a megszámlálhatónál magasabb végtelen kardinális számok existenciájának kimutatására szolgáló halmazelméleti módszerek „cáfolatát” elérnie.

A könyv matematikához értő olvasói bizonyára már az elején, a transzfinit rendszámokat elképesztő tájékozatlansággal tárgyaló fejezetnél abbahagyják a könyv olvasását; hogy itt mégis foglalkozunk vele, annak az az oka, hogy a könyv a filozófus olvasóhoz akar szólni és—olyan kiadó cég hozta piacra, amelynek neve már egymagában is bizonyos komolyság látszatát kölcsönzi a műnek. A szerző tetszetős formába öntött érvelései arra mindenesetre alkalmasak, hogy az e téren még járatlan olvasó előtt a halmazelméletet egészen hamis színben tüntessék fel.

*Pozsonyi Frigyes*

KORNIS GYULA: *Századunk tudományának szelleme*. Budapest, 1942. Franklin. 41 l.

A történelmi perspektíva lehetővé teszi, hogy a késői szemlélő egységben lásson valamikor egymással szembenállott, egymást a legnagyobb elkéseredéssel támadó, szenvedélyesen tagadó mozgalmakat. A távlat közös nevezőre hozza őket. Reformáció és ellenreformáció, fejedelmi abszolútizmus és felvilágosodás valamikor élet-halál küzdelmek jeiszavai voltak: a késői vizsgáló mégis ugyanannak a szellemnek, ugyanannak az érzésvilágnak megnyilatkozását látja bennük és megtalálja azokat a közös alapokat, amelyeket a két ellentétes mozgalom egyaránt feltételezett.

Ha valaki saját korának mozgalmait akarja ennyire magasból látni, saját korának forrongó ellentétei között keresi az összetartó közös elemet, szinte emberfölötti feladatot vállal. Még a multtal szemben sem könnyű dolog a történelmi objektivitás. A jelenrel szemben

pedig csak olyan valaki gyakorolhatja, aki már túlnőtt a kortársak vitáin, valami egészen fensőbbes, olimpuszi nyugalomból és elvonatkozottságból tudja azokat szemlélni. Századunk tudományának szelleméről csak az rajzolható objektív képet, aki egyik iránynak sem fölesküdt harcosa, egyik tudománynak sem téglahordó napszámosa, hanem a szintetikus látásmód teljességére emelkedett.

Az illusztris szerző a romantikát tekinti olyan vörös fonáknak, amely századunk tudományosságán mindenütt végighúzódik. Egy a múlt századénál differenciáltabb, illúzióktól talán mentesebb, szélesebb tapasztalati alapokra építő, kritikusabb romantika jellemzi korunk tudományosságát, amely elődei magatartásától elszakadva a múlt századeleji romantikusokkal tart rokonságot és belőlük merít inspirációt.

Hogyan nyilatkozik meg a romantikus íz a természettudományban, a szellemtudományban, a bölcséletben? E kérdésekre felel Kornis munkájának három fejezete.

A természettudomány eszménye a XIX. században a lehető legteljesebb matematizálás volt. A matematika ugyanis előítéletmentes tudománynak minősült. Az axiomatika mai helyzete azonban ezt az előítéletmentességet problematikussá tette. De a fizika még akkor sem teljesen matematizálható, ha ettől a problematikától eltekintünk. Az individuális, mikrofizikai történés minduntalan kisiklik a ráció hálójának túlságosan is durva szemei közül.

Ugyanakkor, mikor a fizika kezd túlmutatni a matematikán, viszont a szellemi tudományok is kezdenek túlemelkedni a pusztán mechanikai, fizikai látásmódon. „*Natura non facit saltus*“, mondták a régiek. „De igitur, natura facit saltus“ — felelik a maiak. Ugrik a természet! Ugrik a kvantum felszabadulásakor, ugrik, mikor mutáció hatására új faj keletkezik, de ugrik akkor is, mikor az élet talajáról felszökken a szellem. Éppen a szellemi tudományokban a reakció olykor túllő a célon: annyira kerüli a mechanikus, matematikailag megformulázható magyarázatokat, hogy végül a szellem jelenségeit teljesen irracionális módszerrel kezeli.

A XX. század legtöbb filozófusa a mechanikus szemlélettel egy időben a rációt is elítéli. Nietzsche és Kierkegaard igéi csak most válnak igazán hatékonyakká, tömött falanx képződik az intellektus ellenségeiből, az „élet“ filozófusaiból. De — mint szerzőnk írja — „a XX. századnak ez a tipikusan fellépő irracionalista gondolkodásmódja nem veszi észre, hogy az ést ugyancsak az éstől kovácsolt fogalmai fegyverekkel támadja“ (31. l.).

Pedig Élet és Gondolkodás, Biosz és Logosz a valóságban nem ellenségek. „Az Élet nemcsak fejlődés, de rend is: viszont a gondolkodás nemcsak rendet teremt, de fejlődik is“ (34. l.). A kultúra mindig az élet és a gondolat szintézise. Az egészséges élet nem lehet el gondolat, az egészséges gondolat nem lehet el élet nélkül.

Amikor Kornis Gyula az élet és a gondolat szintézisét megrajzolja, voltaképpen azt a tudományos eszményt vetíti elénk, amelynek szolgálatában ez a munkája is íródott. A történeti tények, az objektív adatok szilárd talajáról indul ki, de fensőbbes tekintettel veszi észre a tényeket összetartó szellemi fonalat. Nem vállalkozik arra, hogy teljes rendszert alkosson, nem kíván „néhány formális, ösztövérelvet kijelenteni, s ezekből a színes, gazdag világot mindenestül levezetni“ (39. l.). Megelégszik bizonyos általános irányelvekkel, kijelöli azokat a határokat, amelyeken túl az egyoldalúság, az ellentmondás, a tévedés veszedelme fenyegeti a gondolkodót.

Ez a józanság védelmet ad mind a múlt század tudományának mechanizmusa, mind a jelenben dívó irracionalizmus ellen. Erre a józanságra, az idők változásai és túlzásai közt is szilárd, meg nem ingó állásfoglalásra csak az igazán kiváltságos szellem képes, aki az élet és a gondolat szintézisét önmagában élte át és valósította meg. Az ilyen szellem a történet változásai közül szinte észrevétlenül átvézet az értékek világába, s a tudomány-eszmény sorsának vázolásában a tudomány tisztult étoszát adja elénk. A „*Tudomány és nemzet*“ ben Kornis Gyula a tudós nemzeti típusaiból, itt pedig időhöz kötött törekvéseiből emel fel a tudomány örök feladatainak, örök jelentőségének szemléletére. Itt is hű marad „*Az államférfi*“ ban, „*A magyar politika hősei*“ ben követett módszeréhez: a tények, az adatok látszanak csak szólni, de az olvasó mégis hamarosan szembetalálkozik az értékekkel és a végső elvekkel.

A tudománynak oly tiszta eszménye szól ebből a műből, amelyet könnyebb megfogalmazni, mint megvalósítani. De megvalósítani sem lehetetlen: a példa mutatja.

Ervin Gábor.

JANSEN, BERNHARD, S. J.: *Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant*. Paderborn. 1940. F. Schöningh, 288 l.

A munka két könyvre oszlik: az első a *módszertan* története, a második a szorosabb értelemben vett *ismeretelmélet*.

Az új *módszertan* nem pusztán a régi romjain, hanem annak tégláiból is épült. A skolasztikus módszertan egy már ismertnek, adottnak rendezése, szillogisztikus szisztematizálása. Ereje a transzcendens, a szellemi, a metafizikum elénk állításában van. A közvetlenül adott dolgok nem érdeklik, csakis a bennük föllelhető általános. Élelméjűsége egyúttal élettől eltávolodás is.

Az új módszer kialakulását a természet és a természetfölötti harmóniájának elvesztése vezeti be. De sokáig csak a régi kritizálását jelenti, főként ennyi az új benne. A természet kutatása, a rajta való uralkodás, mint *cél* lassan tűnik elő, de már az antik megújítása ennek a szolgálata. A *módszer* még körülményesebben tisztul ki. Sokáig vizsgálatlanul zavaros: az indukcióra való hajlam mellett fantasztikus,

autoritativ vonásokat is mutat. Bacon azonban még semmit sem tud a matematikai analízisről, a kvantitatív meghatározásról.

Az új módszer, mint kialakult, megkülönböztető jegy, csak a XVII. és a XVIII. század filozofálásában található meg először. Röviden matematikai természettudományos módszernek nevezhetjük. Mi jellemzi ezt a régivel szemben, mely végeredményben szintén matematizáló volt? Aristoteles és a skolasztikusok a tapasztalatból, az egyeből indulnak ki, és aktív-teremtő gondolkodással az általánoshoz, a lényeghez, a formához jutnak el, ami szigorúan metafizikai jellegű. Az új módszer alapján viszont egy apriori föltevésből indulnak ki, s megfigyelik, megvalósul-e ez tapasztalhatóan, vagy sem. A cél itt is az általános és szükségszerű, de nem a formai lété, hanem a történés törvényszerűsége, ami kizárólag fenomenális. A fő metodikai különbség ezen felül a gondolkodásnak az a módja, melyet legáltalában a „matematikai analízis” fogalmával jelölhetünk. A régi természetvizsgálók a tárgyakat hasonlóságuk és különbözésük szerint tekintették, és osztályozták. Az új módszer a természeti folyamatokat előfeltételeire bontja, melyek közt létrejöttek. (Ilyenek pl. a távolság, tömeg, idő, mozgás, környezet.) Meghatározza ezek nagyságát, egymáshoz való viszonyukat, azaz funkciójukat és ezt matematikai formulába foglalja. Kiesik minden, ami metafizikai jellegű, vagy kvalitatív, sőt maguk a fizikai okok is. Sikerei tették egyeduralkodóvá ezt a módszert. Ez a sajátos matematikai-racionalista gondolkodásmód érvényesül a metafizikában, a praktikus tudományokban, sőt a vallásfilozófiában is, ahol azt jelenti, hogy a korlátolt, a tévedésre képes emberi értelem a végső bírāja és magyarázója az isteni kinyilatkoztatásnak. Reakció ez ellen a metódus ellen az empirizmus módszere, amely a megismerést az érzetekre, illetőleg ezek rendezésére korlátozta. Mindkettő ellenhatásának vehető az irracionalizmus, mint ellentélpólusa mindenféle értelmi optimizmusnak.

A második könyv az újkori ismeretelmélet története: a Kant előtti és Kant. Vázlata ez: az idő- és térfogalom, az általános fogalmak, a metafizika lehetősége. Az elsőnél ismerteti Cusanus, Sanchez, Campanella, Descartes, Spinoza, Locke álláspontját. Majd egy fejezet következik a hit és a tudás viszonyáról. Az érzéki megismerésről végigkíséri Malebranche, Berkeley elméletét, majd a tér- és időfelfogásokat. Az általános fogalmak újkori nominalisztikus elméletét a skolasztika nem-ismeréséből magyarázza. A szubsztancia kérdésében kiemeli Descartes történeti fontosságát. A szubsztancia fogalmának alakulásával van kapcsolatban szerinte a kauzalitás kérdése is. Mélyen elemzi Leibniz és Hume okság-fogalmát, s az utóbbi pozitívista pszichologizmusát. Majd kimutatja, hogy részben a XVI—XVII. századbeli skolasztikában is termékenyítőleg hatott az újkori kritikai problematika és módszer.

A szerző ezután Kant ismeretelméletét tárgyalja. Ez a rész van érthető okokból a legegységesebben, legszervezesebben fölépítve. Kantot úgy mutatja be, mint aki egy történetileg adott problematikát ragadott meg, éppígy adott megoldásokat is felhasználó részmotívumokként. Kant éles, analízáló elme. Eszméit képes végigvezetni. Nem csekély szellemi átfogóképessége sem. De nem a hirtelen intuíciók embere. Pedáns és szkematizáló Végtelen ismétlések és nyaktörő kifejezések sem ritkák nála. Kötelességtudat, igazságszeretet jellemezték, s egyre kifejezettebb vallástalanság.

Jansen meggyőzően beszél Kant filozófiájának történeti és pszichológiai alapjairól. Ismeretelmélete egyik fő feltevésének jelöli meg az értelmi intuíciónak elvetését, majd végigköveti Kant ismeretkritikáját. A két utolsó fejezet (a kanti kritika eredményei a teoretikus tudományokra és a metafizikára) kissé elmosódó.

A jezsuita filozófia-történész könyve rendszeres, világos. Nagy történeti tudással van felépítve. Vonatkozik ez a feldolgozott korszak eddig eléggé elhanyagolt skolasztikus filozófiájára is. Nem hiszünk azonban, hogy idevágó eredményei — épp a szóbanforgó skolasztikusok jelentéktelensége miatt — filozófia-történetileg jelentősek lennének. A racionalizmus nála határozatlan, s ennél fogva alkalmazásában bizonytalan fogalom. Ez különben általános minden „világnézeti” megalapozású filozofálásban: az értelem csak alkalmi jötevőjük. A világnézeti alapról filozófák gyakran kínos mutatványokat végeznek az „észszerű, észfeletti, észellenes” fogalmaival. Keserves és reménytelen dolog nézni a kufárokat a filozófia templomában. Reménytelen, mert alig lehet őket elvben megkülönböztetni a templom papjaitól. Összefüggnek ezzel — nem is csodálkozunk rajta — azok a szavak, amelyekkel Jansen a tudomány előfeltevésszerűségét leszólja. A recept világos: elvben jogos minden fikció; a gyakorlatban csak az *enyémek* jogosak. Így azután a viták alapja is megmarad, csak ép a tárgyi evidencia helyébe a szektaevidencia lép, a „küzdő” tárgyilagosság.

Ponyi István.

SCHUMACHER, JOSEPH: *Antike Medizin I*. Die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike. Berlin, 1940. 291 l.

Régóta tisztázásra vár az antik kutatások terén az a kérdés, hogy mi a viszony a filozófia és a szaktudományok között. Eddig leginkább a filozófia oldaláról történt kísérlet a kérdés megoldására, a szaktudományok felől csak esetről-esetre történt kísérlet a megoldásra. Kétségtelenül, az egész kérdés megoldásának nélkülözhetetlen előfeltétele a szaktudományok részletes feldolgozása: ez jelenleg csak folyamatban van, de máris igen érdekes eredményekre vezetett, nevezetesen az orvostudomány terén. A szerző, mint orvos kezdte meg kutatásait

s munkájának első kötetében Platonig jut el. A legkorábbi nyomoktól kezdve vizsgálja a görög természet- és orvostudomány viszonyát: a munka egyik értéke éppen az, hogy az orvos szemével dolgozza át újra a rendelkezésre álló anyagot, így a filológiai és filozófiai érdeklődés mellett új szint kölcsönöz a szaktudomány. Másrészt az orvos jogos büszkeségével nézi az ókori orvostudomány jelentőségét: joggal mutat rá arra a döntő fontosságú szerepre, amelyet mint irányító tényező játszott a klasszikus görögség korában.

Az orvostudomány nem csupán passzív befogadója volt a korabeli filozófiai gondolatoknak, hanem eleven, rugalmas, fejlődő, önálló kutatásokra épülő szaktudományként mozgatója volt a klasszikus görögség gondolkodásának. A munka alap gondolata ebből a megállapításból indul ki és rámutat arra a tényre, hogy sajátos kutatási rendszer, orvosi-természettudományos gondolkodás fejlődött ki, amely mindig lépést tudott tartani a filozófia fejlődésével. A filozófusokat az orvosi elmélet alapvetőinek tartja: termékeny irányok indító gondolatait származtatja tőlük. Annak, amit a filozófia, elméletként, az emberi testre és körülményeire vonatkozó megfigyelések eredményeként föltárt, az orvosok gyakorlati úton a végére jártak. A filológiában ez a termékenyítő, kölcsönös viszony már korábban ismert volt,<sup>1</sup> a magyar irodalomban pedig Hornyánszky Gyula munkájában a külföldi kutatókat jóval megelőzte a kérdés tisztázásában: csak hogy kutatásának eredményei nem lehettek a tudomány közkinccsivé, éppen ezért J. Schumacher sem igen vehetett tudomást róla. Így a magyar tudományosság számára éppen a munka alap gondolata és egyik legértékesebb felfedezése már befejezett, tudott ténynek számít. J. Schumacher ebből a termékeny alap gondolatból kiindulva vizsgálat alá veszi a Sokrates előtti filozófiát; bemutatja, hogy Thales, Anaximandros és Anaximenész természetbölcseleti elmélete milyen hatással volt az orvostudomány fejlődésére: különösen érdekes és talán a munkának legfontosabb részét alkotják a Pythagorásról, ill. iskolájáról; jelesen Alkmaionról szóló fejezetek. Jelentős alapfogalmak kerülnek vizsgálat alá, amelyek már az orvosi és filozófiai közös vizsgálódás eredményei: ellentétek, harmónia, *diaira*, orvoslás, betegség, *isovopia* stb. tehát mutatják azt a termékeny kölcsönhatást, amely a szaktudomány és az egyetemesen összefoglaló filozófia között van. A vizsgálódás további menete Herakleitosra, az eleátákra, Empedoklesre, Anaxagorasra és az atomistákra terjed ki, mindenütt kutatva azokat a tételeket, amelyek

<sup>1</sup> C. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen. Philologische Untersuchungen* 15. Berlin, 1899; F. Willerding, *Studia Hippocratica. Diss. Goethingae*, 1914; Hornyánszky Gyula, *A görög felvilágosodás tudománya. Hippokrates*. Budapest, 1910; H. Diller, *Wanderarzt und Aitologie. Studien zur hippokratischen Schrift II. d. v. r. Philologus. Sp. Bd. XXVI. 3.* 1934, W. Nestle, *Hippocratica, Hermes* 73, 1938.)

az alapgondolat tisztázására szükségesek. Ilyen alapvetés után kerül sorra a Corpus Hippocraticum: jelentőségben, megbecsülésben gyarapszik. Az új megvilágítás nem homályosítja el a hippokratesi gyűjteményt, sőt megdönti azt a két egyoldalú felfogást, amely szerint: a gyűjtemény egyoldalú spekuláció, a másik szerint pusztá tapasztalati ismeretek gyűjteménye. Arra mutat rá ezzel szemben, hogy a gyűjteményben mind az elméleti, mind a gyakorlati ismeretek szerves fejlődés eredményei — és ezt a megoldást igazolja a filológiai oldalról vizsgálódó kutatók, nevezetesen Hornyánszky Gyula meglátása is. A természettudományos szemlélet lényegét, az orvosi tanítás alapgondolatait (φύσις, στοιχεία, διευδαις, χυμοί) helyesen fogja meg, rámutatva egyben arra a tényre, hogy mindez a filozófiával karöltve alakult ki. Végül az utolsó, Platonról szóló fejezetek arra mutatnak rá, hogy a filozófus nagy megbecsüléssel volt az orvostudomány iránt és korának orvosi tudását figyelemmel kísérte.

Ez a munka az orvostudomány történetének kutatásai között igen fontos: elsősorban természetesen nem eredeti felfedezések miatt, hanem összefoglaló rendszerezése, részletes irodalmi feldolgozása révén; de még ezen a téren is több figyelmet kell szentelni a fejlődés részleteinek vizsgálatára. Sőt, szinte azt lehetne mondani, hogy korai az összefoglalás: az egyes orvosi iskolák (kósi, kn'dosi stb.) szerepét és jelentőségét kellene először tisztázni. Ebből a szempontból, az a benyomásunk, hogy az összegezés, mint a jelen munka, bizonyos értelemben korai, mivel csupán a hagyományos szöveganyagot, mint egészet tudta figyelembe venni. A különféle orvosi iskolák szerepét, a filozófia hatását így csak eredményeiben láthatjuk; sokkal világosabb lenne, ha *in statu nascendi* is vizsgálnók a kérdést: viszonyulva az ión természetbölcseletet megelőző időkbe, másrészt megállapítanók, hogy mi az orvosi iskolák empirikus úton szerzett, önálló tudománya.

Végeredményben J. Schumacher könyvét nagy haszonnal forgathatja a filozófus és a filológus is (bár, mint említettük, a mi irodalmunkban Hornyánszky Gyula 1910-ben már sokkal nagyobb összefüggésben tárgyalta az antik orvostudomány alapkérdéseit) főleg azért, mert a legújabb irodalom van benne feldolgozva: s általa újra bebizonyosodik az a tény, hogy a Hornyánszky Gyula felvetette irányt érdemes kiépíteni és folytatni.

Rozsály Ferenc.

DUHAMEL, GEORGES: *Les confessions sans pénitence*. Paris, 1941, Plon. 182 l.

A nagytekintélyű francia akadémikust, Salavin és a Pasquier-család mélyenlátó alkotóját még akkor sem tekinthetjük csak szépírónak, mikor regényt ír. Hiszen a *Les Maitres*-ben a természettudományos gondolkodás logikájáról, Salavin-sorozatában bizonyos etikai kér-

désekről olyan sorokat olvashatunk, amelyek Duhamel helyét a nagy moralisták és a kultúra bölcselei között jelölik ki.

Új könyvében négy szellemi elődjét állítja élénk: négy olyan „író”, aki egyúttal „gondolkodó” is volt — meglepően ritka találkozás!

Rousseau, Montesquieu, Descartes, Pascal nevét találjuk a címlapon. De szerzőnk nem történetírói ambíciókat táplál. Nem új adatokat közöl, nem a rendszer eddig ismeretlen összefüggéseit világítja meg. A négy régi gondolkodó inkább magának Duhamelnek ad alkalmat, hogy állást foglaljon az emberség és gondolat ma is égető kérdéseiben.

*Rousseau* a szellem ellenségeinek atyja, a civilizáció ellensége. Duhamel is bírálta civilizácónkat (pl. a *Scènes de la vie future* ben). „Figyelmeztettem kortársaimat, hogy civilizációnk azzal a veszéllyel jár, hogy elszegényíti, lealjasítja az embereket, megállítja erkölcsi fejlődésüket... Nem azt mondtam, hogy mondjanak le fölfedezéseikről — csak arra kértem őket, hogy ne mondjanak le a civilizáció kritikájáról, ne fogadjanak el vizsgálat nélkül mindent, amit ez a civilizáció eléjük ad” (31—32. l.). Rousseau egészen mást hirdetett. Duhamel orvosi diagnózist ad róla: Rousseau beteg, nagyon beteg ember volt.

Vissza a természethez? „Az orvos jól tudja, hogy a magára hagyott természet az egészségnek épp az ellentéte. A természeti népek élete csupa betegség. Elég egy fa tövét megfigyelni, hogy meglássuk: minden levél beteg, minden gyümölcs hibás ott, ahol az ember nem lépett közbe... A rend, az egészség, az erkölcs, a béke a szépség, mindezek a kíváncsatos javak a természet ellen vívott lassú és türelmes munka gyümölcsei...” (35. l.).

*Montesquieu* pályája arra ad alkalmat Duhamelnek, hogy tudomány- és irodalomszociológiai fejtegetésekbe bocsátkozzék. Montesquieu, mai felfogásunk számára szinte érthetetlen módon, kivándorlással fenyegetőzik, ha nem veszik fel az Akadémiába. Őt is, másokat is az ilyen kiváltságos testületekbe való törtetés hozzájuk méltatlan utakra vitte. Mégis, bármennyire kicsinyes intrika dűl egy-egy Akadémia körül, bármennyire nagy tévedéseket követ is el egy ilyen testület, szükség van rá, mint a tudomány tekintélyel bíró képviselőjére a laikusok előtt. — Montesquieu-ben, állapítja meg továbbá Duhamel, a jogász és az író békésen megférnek. Az írónak szüksége van mesterségbeli tudásra, de az írás maga nem életpálya. Író csak az lehet, aki egy gazdag életpálya tartalmait fejezi ki. Ez a megállapítás érzésünk szerint a bölcseletre is érvényes.

*Descartes* és *Pascal* tanulmányozása közben Duhamel a hit és ész találkozásának, kölcsönös viszonyának problémája fölött töpreng. Természettudományos fegyelme és neveltsége jut szóhoz a *Discours de la Méthode* gondolkodási szabályainak szinte lírai dícséretében — de az ész határai megállítják. Vannak olyan témák, vannak a létnek, sőt magának az emberi léleknek olyan birodalmai, ahová a legragyogóbban,



legrendszeresebben gondolkodó szellem sem tud a maga erejével behatolni. Minden csodálata mellett Duhamel Descartes-nak is, Pascalnak is hibájául rója fel, hogy ott is okoskodtak, ahol nem lehet okoskodni. Mindketten meglátták elvben, elismerték azt a határt, amely a hit területét elválasztja az okoskodásától. De Duhamel szerint túl is lépték azt.

Duhamel az Isten megismerésének kérdésében agnosztikusnak vallja magát. A fideizmusnak és a dialektikus teológiának aggályait említi fel: az ésszel megragadott Isten már nem az igazi, a rettegett, a mindennekfölötti Isten. Valami hívő hitetlenséggel tekint a gondolat e két vallásos hőisére, szinte azt érezzük ki belőle: „bárcsak én is, én is köztetek lehetnék“...

Ervin Gábor.

MEYER, RUDOLF: *Der Protest des Gewissens in der Philosophie*. Zürich und Leipzig, 1941. Gebr. Leemann & Co.

Vajjon azért kíséri-e a rendszeralkotók munkáját állandó ellen-szenv azok részéről, akik nem építenek szisztémákat, mert erőhiányt éreznek, vagy azért-e, mert túlságosan is éles a szemük ahhoz, sem-hogy egy rendszer sáncai horizontjuk határát alkothatnák? A bölcselők hagyományosan kettős sora, a rendszeralkotóké és a kritikusoké úgy áll egymással szemben, mint két ellenséges hadsereg. Az egyik rész rendszere bástyái mögül biztonságban és a megoldott problémák boldog világából büszkén néz le a „tévelygőkre“, akik gondolataik mozgókonyságát és lelkiismeretük szabadságát szegeznek szembe a falakon belül levőkkel.

Hol az elválasztóvonal a két típus között? Mi az oka az egyik vagy másik magatartás tudatos vagy tudattalan választásának? Az előttünk fekvő könyv alapján így kellene válaszolnunk erre a kérdésre: a lelkiismeret. Mert sokfelé ágazó anyagában, azt mernők mondani, gondolati túltömöttségében egyik vezető szempontja ennek az írásnak a rendszer lélektanának vizsgálata.

A rendszer kiváltó oka mindig a lelkiismeret, ennek tiltakozása a fennálló rend egyoldalúságai ellen, kényszere ellen. De az eredmény, az új rendszer is csak „rossz lelkiismeret“-ben végződik. Nem is tud, nem is mer egészen szakítani azzal, ami előtte volt, így azután lelki-ismereténk megnyugtatóására kompromisszumokhoz kell folyamodnia. Innen a „rossz lelkiismeret“, feltéve persze, ha felelősségtudattal jár együtt. A filozófia történeti terének négy rendszerét járhattuk be a szerzővel ennek a tételnek a megvizsgálására: Descartesét, Kantét, Hegelét és az egzisztenciális filozófiáét. Descartes hatalmas hagyományokkal ellátott rend ellen tör rendszeres kételkedésével, s a „*cogito*“-tétel tulajdonképpen szembeállítja a transzcendens kinyilatkoztatással. Ezért látja benne Maritain a „*le grand péché français*“-t. Azonban a „*Discours*“ elején sorompókat állít önmagának, és lelkiismerete elől az

én-be mint világalapba menekül. Menekülésének történeti folytatása van Spinozában, Leibnizben, főleg a Kant-Hegel görbében, és mindinkább az én elszigetelődéséhez, egyedülvalóságához vezet. Az út végén Kierkegaardnak az egyes létező magányosságán való kétségbeesése áll, belenyúlva Heideggerrel a legújabb időkbe. Mint közbevetett állomás Descartes és Kant között a lelkiismeretből fakad Rousseau „*ignorabimus*”-a a racionalista szemlélet egyoldalúságával szemben. S a gondolat-sor, amely fejről-fejre húzódva a ráció tisztá a priori-jának bizonyításáért küzd, a lelkiismeret instanciájára alapított tiltakozást talál Rousseau „*nature*”-jében. (... *car nous sentons avant de connaitre.*)

• Ezek a történeti példák az kellett bizonyítva látnunk, hogy a filozófiai fáradozások mindig a szükség állapotával (*Notlage*) néztek farkasszemet, és hogy a valóságról alkotott egészen pontos vélekedésekkel a valóságon tulajdonképpen már túl is léptek, így mint elméletek „rossz lelkiismeret”-tel végezték. (64. l.)

A gyönyörű bibliográfia és a hatalmas ismeretanyag ellenére azt kell gondolnunk, hogy a történeti rész csak ürügy a szerzőnek. Elképzelhető-e ma olyan bölcselelő, akit a kor problémái ne érdekelnének, aki a valóság vizsgálójának tekinti magát, és hang nélkül tudna elmenni korunk nagyon is erőteljes valósága mellett? A szerzőt is jobban érdekli az élet a történetnél, a jövő a múltnál. Figyelemmel hallgatja a kor „beszélgetését”, nézi a jövő vezetőinek, az egyetemi ifjúságnak nevelését s maga is bátran hozzászól a kérdésekhez. Miért ír hát mégis történelmet? Amiért annyian: tanulságot keres.

Mit mondhatnak nekünk a történelemnek ezek a lelkiismerettől szenvedői? Mit adhatnak a jelennek a filozófiai spekuláció hajótöröttjei? (98. l.) Megtanítanak arra, hol ne keressük a filozófia célját. Ne a megoldásokban és a szép formákban. Ezekről a bölcsesletről, ha valóban használni akar, ha valóban a jövő építője akar lenni, végleg le kell mondania. Tisztán kell látnia feladatát, amely a bölcseslet két termékeny lehetőségét engedi meg: 1. az olyat, amelyik a pártok tisztá elhatárolása által az egymással vitában álló feleket korunk állapota felől teljesen tájékozva megvilágítja; 2. továbbá azt, amelyik a történeti gondolatoknak pontos analízise, világos és közvetlen határok közé vetése által, tájékozva a lelkiismeret tiltakozásán, nem csal meg bennünket új szintézis hitével. A bölcseslet gyakorlati célját pedig felelősségteljes filozófiai nevelésben kell keresnünk, mely a lelkiismeretet nem hallgattatja el, hanem *aktualizálja*. Ez egyúttal a modern egyetem célja is.

Egy kis fájdalommal jutottunk el ezeknek a nem könnyű okoskodásoknak a végére. Vajon ennél többre nem képes-e a filozófia mint elmélet önmagában és önmagáért? Ha csak ilyen magas a mérce, nem felejtünk-e el nagyot ugrani? Vagy lehet, hogy többet ér biztosan járni a síma úton.

Vajda György Mihály.

RAST, ROBERT: *Vom Sinn der Kultur*. Luzern, 1942. Verlag Räber und Cie. 111. l.

A kultúrfilozófia irodalma — úgy látszik — még mindig szorgalmasan kisebb-nagyobb meglepetésekkel. M edezideig gyakran olvashattunk sötét jóslatokat és derűs jövődöléseket, majdnem egyenlő mértékben s nem hiányoltuk a szellemes-szellemeskedő interpretációkat sem. Ismerünk olyan kultúrbölcséleti műveket is, amelyek — akár bevallottan, akár leplezetten — magasztalt, vagy kárhoztatott politikai magatartást igazolnak, vagy cáfolnak. A művek bősége, az értelmezési szempontok gazdagsága kétségkívül lenyűgöző, csak — az esetek zömében — éppen a tárgyilagosság követelményei nem elégűlnek ki. A kritikai véna túlteng s a rendszerre törekvő, valóban tudományos szándék néha csak nyomokban lelhető meg. A kiindulási alap — legalább is látszólag — objektív, ámde a ráépülő rendszer többnyire már zavaros gondolatok szövedéke, amely szubjektív-érzelmi mozzanatokban gyökerezik. Rast műve sem mentes ettől a hibától.

Minden kultúrfilozófiai vizsgálódásnak — vallja a szerző — történeti áttekintéssel kell kezdődnie. Elmélyült, gondos és alapos történeti bevezető helyett azonban csak egy közismert és szimplifikáló elvet rögzít: a kultúra fejlődésének hullámvonalán a maximumok és minimumok helye jól rögzíthető, bár nem tapasztalhatunk szabályszerű szinusz-vonalat. „Systole“ és „Diastole“ a szélsőértékekhez rendelt korszakok nevei. A „Systole“ korszakában a kultúrelemek harmonikus közeledést mutatnak, a „Diastole“-ban távolodást. Az előbbi korszakban a kultúra virágzik, az utóbbiban hanyatlik. A harmonikus közeledés elvének érvényesülése szociális vonatkozásban kollektívizmust jelent, következképp: a kultúrértékek csakis kollektívisztikus feltételek mellett gyarapódhatnak.

Kultúrán az emberi tevékenységek és alkotások összességét értjük. A kultúra tipikusan emberi proporció és az életben gyökerezik. Létezése, fejlődése és alakulása a „Darf“ és a „Muss“ fogalmaihoz kötött. Lehetőséget képvisel a növény- és állatvilággal szemben s kötöttséget az Istenhez való viszonyában. A kultúra tökéletesedést, levést jelent. Struktúrája annyira az emberhez kapcsolható, hogy ezért antropológiailag jól értelmezhető. A kultúra struktúrájában — éppúgy, mint az emberében — az ellentétek sokasága lappang: személyiség-kollektivitás, szellem-anyag, demokrácia-monarchia, kapitalizmus-kommunizmus s. i. t. Az egyes történeti kultúrák struktúrájában más és más lehet az ellentétpárok jelentősége, hangsúlya és belső feszültsége.

A kultúrát anyagi és szellemi sík hordozza, azonban a szellem primátusa az anyag felett nem lehet kétséges. A kultúra az anyag látókörében szükségszerű sorsot, a szellemében szabad alkotást jelent. A háború jogossága is igazolható a kultúra szemzőgéből, nyilván azért, mert a kultúra minden olyan harcot szentesít, amely valóban érte folyik.

Körülbelül ezen a ponton meglepő fordulatot öltenek Rast további fejtegetései. Eddig — mondjuk — tárgyilagos volt, módszerében dialektikusnak s a kultúra struktúrájában mutatkozó ellentétpárok feloldásában — legalább is olykor-olykor — eléggé meggyőzőnek mutatkozott. A továbbiakban vallásos-misztikus elemekkel szövi át elmékedéseit.

A kultúra mellett azért létezik a barbárság — hirdeti a szerző —, mert az emberiség nem mentes az eredendő bűntől. A „Systole“ korszaka az Isten, a „Diastole“ a bűn világát jelenti. A kultúra ugyanazt a harcot vívja a barbárság ellen, mint a megváltott ember az eredendő bűnben élő ellen. A misztika természetfeletti egységet alkot az ember és az Isten között. Ezért a tökéletes kultúremler szomjúhozza a misztikát, mert csak az Istennel való egyesülés útján találhat rá azokra a tiszta erőforrásokra, amelyekből az egészséges kultúra sarjad.

Természetesen a legteljesebb tiszteletben tartjuk Rast vallási nézeteit. A vallásos szellemnek kultúráteremtő értékeit sem vonjuk kétségbe. Az igazi kultúremler vallásos — ezt a helyes tételt sem cáfoljuk. Azonban: a tudományos szisztematika jól definiált fogalmakkal kíván dolgozni s nem transzcendens hittökkel, vagy dogmákkal. A kultúrfilozófia pedig éppenséggel az a bölcséleti tudományág, amely leginkább rászorul arra, hogy mentesüljön — a misztikától.

*Dési Frigyes.*

DEKANY ISTVAN: *A magyarság lelki arca*. Magyar néplélektani rajzok. Budapest, 1942. Athenaeum. 276 l.

„Épp a világvihar elején mindenkit érdekel: kik vagyunk belül s minek tartjuk magunkat.“ Valóban a „világvi-harnak“ nem tőlünk függő kényszerítő hatása az, ami a „mi a magyar“ kérdésének feszegetését a filozófus számára is aktuálissá teszi. Maga az aktualitás persze még nem jelenti azt, hogy a népkarakterológia kérdése valóban meg is oldható a tudomány ma rendelkezésre álló eszközeivel. Szerzőnk maga is állandóan hangsúlyozza, hogy műve elsősorban az eddig irodalmi formában felmerült magyarságismereti adalékoknak összegyűjtése óhajt lenni: „az a reményem, hogy legalább a kutatásterület egésze így némi áttekintést nyert s nem lehet továbbra is a pusztá, „összbenyomásoknál“ tartani“. E célkitűzésnek műve valóban megfelel: az összegyűjtött anyag túlzás nélkül impozánsnak mondható s a magyar költészet, irodalom és tudomány tág mezejéről származik. Egészen természetes azonban, hogy a filozófus — bármennyire igyekszik is ismertető vagy pusztán fenomenológiai síkon megmaradni — az ilyen aszketikus célkitűzés ellenére sem tagadhatja meg teljesen önmagát: a keretek, melyekbe a tarka adalékok rendeződnek, önkéntelenül is filozófiai mondanivalóit, „rendszeres“ filozófiára valló elvi támaszpontokat jelölnek. És éppen ezek azok a mozzanatok, melyek után a filozófiai

szemléletű olvasónak elsősorban érdeklődnie kell, tudván, hogy annyira összetett valóságnak, mint aminő a népkarakter, *összes* jegyet felsorolni eleve lehetetlen vállalkozás volna.

Dékány István a magyarság lelki jegyeit négy sarok köré polarizálja s lehetetlen észre nem vennünk, hogy e négy pólus bizonyos fejlődés-életani rendben illeszkedik egymáshoz. „A néplélek *alapérzései*“ (I. rész) nyilván a lélek legmélyére nyúlnak alá, mintegy a „néplélek“ *endothym* rétegét alkotják, amit már az is elárul, hogy itt „a sors érzéséről“, a „helyzet érzéséről“, „történeti nyomokról“, „néphangulatról“ stb. van szó; mint szerzőnk maga kérdezi: „mi az, ami a tudatos világunk alatt van?“ Nem kétséges, hogy ez ősi alapréteghez képest „A *közösségi érzések* ereje“ (II. rész) későbbi képződmény: a sorsra való tudatos *reakciók* eredménye, mely reakciók azonban még erősen *endothym* színezetűek (pl. Magyar népi temperamentum, Kötelező illúziók, Megdöbbenések és csodálatok stb.), amit különben társadalmi hatóerejük, egyénfeletti kényszerítő hatásuk már önmagában is elárul. Fejlődéstanilag még későbbi a harmadik, szerzőnk által nem egészen szerencsésen „Értelmi sajátosságok“-nak nevezett (III. rész) lelki réteg. Az alcímek (Magyar realizmus, A lélek egyensúlya, Az egész világ képe stb) elárulják, hogy itt azon mozzanatokról van szó, melyeket *álta*ában a *világnézet* fogalmával szoktunk jelölni: az *endothym* alapú, nem-intellektuális sorsreakciók egységes világképben való intellektuális rendeződése ez és szorosan kapcsolatos az irracionális tartalmak racionális formábaöntésének problémájával, amit szerzőnk is elismer, midőn a nyelv és stílus kérdését ebben a fejezetben tárgyalja (A nyelv, amellyel látunk, 165. l.). Végül a IV. rész, melynek címe „A *befelé forduló lélek*“, ugyancsak határozott fejlődés-életani profilt mutat, amennyiben az „ősi virtus“-tól a „magyar értékek rendjéig“ terjedő néplélektani jellegzetességeket sorolja fel, ami nyilván nem más, mint a sajátosan magyar vagy annak tartott *eszmények* lélektai adatgyűjtése. Bár szerzőnk introverzióan egészen mást ért, mint amit a terminusnak C. G. Jung által lefoglalt jelentése jelöl, elnevezésével igen találóan mutat rá arra, hogy kollektív eszményeink nem mindig logikus következményei „népi alkatunknak“ és világnézetünknek, hanem a magábanéző léleknek néha a valóságtól nagyon is elszakadó eszményalkotó technikája által jönnek létre. (Pl. A balsors *konpenzálása*, 191. l.)

Ta'án nem tévedünk, ha a népjellem illetén rétegződésében a jellem problémájának általános karakterológiai koncepcióját látjuk, annál is inkább, mert a négy első résszel valóban lezárul a mű fenomenológiai feladata s az V. rész már „a jellem forradalmáról“ szól, vagyis a négy rétegben feltárt karaktert immár maga is feltártnak tekinti s újabb, történeti távlatba állítja.

Minderre azért kell rámutatnunk, hogy — egyrészt — a tudós szerzőnek néha túlzóan szerény módszertani megjegyzéseivel szemben is

kidomborítsuk, hogy műve nem csupán „igénytelen beszámoló“ (263. l.), hanem valóban éles lélektani és filozófiai arélt mutató alkotás, melynek erőnyei közösek a karakterológiának és kultúrfilozófiának hasonlóan sok irracionális mozzanattal dolgozó produktumaiéval. Másrészt azonban azért is rá kell mutatnunk ezekre az összefüggésekre, hogy „a kisebb méretű egyénlélektani kérdések“ vizsgálatát szerzőnk módszertani megfontolásaival és megjegyzéseivel szemben védelmünkbe vegyük. Nem hinnők ugyanis, hogy az egyénlélektani és közösségilélektani problémák között olyan lényegbevágó különbségek lennének, mint azt szerzőnk hirdeti: legjobb bizonyíték erre művének szerkezete, mely — ha *malgré lui* is — teljes mértékben fedi az *egyéni* karakterről s annak felépüléséről vallott legmodernebb nézeteket. De ellene szól a merev szétválasztásnak C. G. Jung tanítása is a *kollektív tudatalattiról* s az erre felépülő, kultúrpszichológiai szempontból is igen jelentős eredmények, amiről éppen akkor nem szabad megfeledkeznünk, ha — szerzőnkkel szólva — a magyarságot nem „lélektani laboratóriumi objektumnak“ fogjuk fel, hanem *történeti sorsot* vállaló közösségnek, melynek lelkiisége „a nagy szellemi *alkotások* terén mutatkozik meg és ott is keresendő“. A kárhóztatott „egyenlélektani“ szempontok ugyanis nem csupán individuálisabbak, mint a keresett közösségi aspektusok, hanem sok tekintetben univerzálisabbak is amazoknál s e szempontból még a karakterológia is az általánosság oly fokán áll, hogy hozzá képest — persze minőségi s nem mennyiségi alapon — éppen a néplélektan mondható „kisebb méretű“ aspektusnak: „der Typus Mensch zerschmilzt in der Geschichte“ — mondotta Dilthey. De filozófiai szempontból is aggályosnak tartanók a közösségi szellem túlságosan éles elválasztását, hisz ennek szubsztanciálizálása egyenlő annak teljes irrealizálásával: ami éppen a nagyhorderejű, ú. n. sorskérdések szempontjából sem lehet kívánatos.

Hangsúlyoznunk kell, hogy mindeme megjegyzéseink Dékány István célkitűzéséhez képest inadaequat jellegűek: a művelt nagyközönségnek szánt, eleven, gondolatébresztő stílusban mindvégig lebilincselően megírt alkotást száraz metodikai szempontokból érintik s így annak szándékosan hangsúlytalan elemeit hangsúlyozzák ki. E szempontok előterbe állítását szerzőnk is egy későbbi művében ígéri (262. l.): „A magyarság lelki arca“ alapján minden filozófiai és lélektani érdeklődésű olvasónak csak azt lehet kívánnia, vajha a tudós szerzőnek ez az újabb műve is mielőbb napvilágot látna! *Mátrai László.*

SOMOGYI JÓZSEF: *A nemzeteszme.* Budapest, 1941. Szent István Társulat. 340 l.

A mai, kétségtelenül rendkívül fejlett nacionalizmus belső problémái okozzák azt, hogy tudományos síkon is egymás után jelennek meg ezzel a témával foglalkozó művek. A magyar nacionalizmus, a

magyar nemzeteszme kérdésével történetbölcseleti elmélyüléssel megírt művek közül elég itt utalnunk akár Joó Tibor, akár Prohászka Lajos műveire. Somogyi József nem annyira történetbölcseleti szempontból és nem is kizárólag a magyar nemzeteszme kérdésével foglalkozik művében. Célja: a fogalmak egyetemes tisztázása. Bevezetése szavai szerint „minden nemzet olyan nemzetfogalmat iparkodik megkonstruálni, amilyent pillanatnyilag magára nézve hasznosnak tart. Már eleve nem az igazságot, hanem a hasznosságot keresi.“ A jelszavakkal és elfogultsággal valóban terhes korunkban a szerző azt a nemes és mindenben helyeselhető tudományos célt tűzi ki maga elé, hogy „tabula rasat teremtve“ erre iparkodik „elfogulatlanul vázolni az igazság körvonalait.“ Mégpedig szigorúan bölcseleti szempontból, természetesen a különböző szaktudományok eredményei alapján.

A szerző, hogy ezt a célkitűzést megvalósítsa, a kérdést több oldalról veszi vizsgálat alá. Először tisztázza a közösség mivoltát, és vizsgálja a közösség fajtát (vér-, nyelv-, népközösség, népjellem, állam.) Ennek a résznek lezárásaként a modern nemzeti állam kialakulásáról szól. Az alapfogalmak tisztázása után a nemzet fogalmát veszi vizsgálat alá. Kutatja a nemzetfogalom változatait, a nemzeti kisebbségek problémáit, a nemzetiségi kérdést történeti és aktuális vonásaiban, a népek önrendelkező voltát és a nemzetek közötti kapcsolatok problémáját. Közben külön szól a nacionalizmus válságáról. Művének harmadik részében a nemzeteszme és a magyarság viszonyát fejtegeti. Szól a magyar népesség kialakulásáról, a nemzetfogalom fejlődéséről, nemzetiségi küzdelmeink alakulásáról, a népi hagyományokról és végül művének utolsó fejezetében a korszerű magyar nacionalizmusról.

A szerző, amint látjuk, rendkívül gazdag, sok történeti anyagot tartalmazó kérdést vet fel és igyekszik mindezekre a kérdésekre választ adni. Ennek a válaszadásnak alapelveit a következőkben foglalhatjuk össze: mértékül az emberi természetet teszi, körülbelül abban az értelemben, ahogy a keresztény emberfelfogás szokásos értelmezésében szerepel. Az emberi közösségeknek összetartó kapcsa szerinte a közjó. Ez szerinte azokból a javakból áll, „melyek a közösség minden tagját segítik, támogatják boldogulásában, egyéni céljának elérésében.“ (23. lap.) A közösségek sokféle szálból bonyolódnak (vér, nyelv, hagyomány, hatalom) aszerint, hogy legfőképpen a történelmi sors hogyan kapcsolta az embereket egymáshoz. Elismeri a fajta és a vérközösség szerepét; nem tagadja az objektív adottságok fontosságát a közösségek kialakításában; de a nemzeteszme szerinte elsődlegesen a közös-akaratúagon épül fel. Ez áthághatja a vér-, nyelv, stb. közösségek határait, sőt olyan kapcsolatokat is létesíthet, melyek számára a vérségi és nyelvi rokoni kapcsolatok másodlagosak lesznek (43.) Ennek az alapelveknek alapján ítéli el a szerző a szélsőséges nacionalizmust, mely szerinte merőben hatalmi törekvések leplezője. Elítéli ezt a nacionalizmust

azért, mert — túlzásával — ellene mond az emberi természetnek és az emberiség pusztulására vezethet. Különös mértékben állást foglal a népiségre és a faji közösségekre alapozott nacionalizmus ellen. Azt állítja, hogy ez különösen a mi számunkra halálos veszélyt jelent. „A népi és faji elv ellen nekünk kell leghevesebben tiltakoznunk.“ (332.) A magyar nemzeteszme szerint csak az úgynevezett Szent István-i állameszme lehet: a többnyelvű, de közös sorssal és közös történelmi tudattal való áthatottságot kifejező nemzeteszme.

Mivel azonban a szerző maga az „elfogulatlan tudomány“ álláspontján áll és így nyilván nem is idegenkedik a felvetett problémák megvitatásától, legyen szabad művére egy-két észrevételt tenni. A közjónak Somogyi által adott megfogalmazása pl. kissé egyoldalúan individualista jellegű. A kérdésnek lényegesen más megoldása is lehetséges. A szerző különben más műveiben is inkább az individualistább irány híve (v. ö. A Faj című művét, melyben a bölcsészeti alapoknál a skolasztika individuálisabb irányát követi.) Ugyanebből az alapmagatartásból következik szerintünk az is, hogy a szerző a faji adottságok jelentőségét kissé kevésre tartja. Ez talán abból a hiedelemből is táplálkozik, hogy a faji adottságok hangsúlyozása materializmust zár magában. Meggyőződésünk szerint azonban a faj is a szellemiség hordozója. A szerzőnek a faji mozzanattal szemben való kissé elutasító magatartásából érthető az, hogy a szerző nem sokat ad a faji rokonság tényére. Számára a népi, nyelvi rokonság sem döntő mozzanat, illetve gyakorlatilag nem bír nagyobb jelentőséggel. (43.) Így, ha kétségtelenül el is kell ismerni a túlzó nacionalizmusról írt állításait és azt, hogy igyekeznek megállapításaiban sokoldalú lenni, mégis azt kell mondanunk: nem biztos, hogy mindenben az igazság útján jár.

Somogyinak még több megállapításához és történelmi értelmezéséhez lehetne hozzászólni: így a mítosz, a hivatástudat jelentőségének néplélektani és filozófiai kérdéséhez, avagy a nyelve és a hagyományokra vonatkozó megállapításaihoz. Mindezek azonban már messze vezetnének. Ezek a megjegyzések nem akarnak levonni Somogyi művének értékéből. Kétségtelen, hogy tudományos alapokra támaszkodó komoly és értékes műről van szó. Értéke éppen az a törekvése, hogy a kérdést sokoldalúságában akarja látni és elvileg nem akar fanatikus elméletek hirdetője lenni. Helyenként mégis úgy látszik, mintha a más-képen gondolkozókkal szemben maga is elragadtatná magát és engedne a szigorú tárgyilagossággal hűvös, szenvedélyektől ment magatartásából.

*Gerencsér István.*

SAUER, WILHELM: *Juristische Methodenlehre*. Zugleich eine Einleitung in die Methodik der Geisteswissenschaften. Stuttgart, 1940. F. Enke. 616 l.

Az életformák megváltozását, az életlehetőségek kritikussá válását gyakran követi a jogi és erkölcsi szemlélet téves irányba történő



átalakulása. A lelki tanácsstalanság e korszakaiban különös kötelesség hárul a szellemtudományos kutatás képviselőire: vizsgálat tárgyává tenni azt, — az immáron egzisztenciális kérdést — vajjon helyesnek és használhatónak, eredményesnek és kielégítőnek mutatkozik-e az a módszer, mellyel eddig az ember a jog és igazság, a jó és a hasznos megvalósítására törekedett.

Ezekkel a gondolatokkal vezeti be a szerző a terjedelmes és mély erudícióval megírt munkáját, amely a módszert a tudományosság középponti problémájaként állítja oda.

Minden tudományos megismerés rendszeres megismerés; a tudomány kezdetén ott áll a módszer; ezáltal ébred a puszta ismeret igazi tudományra. A megismerő elme azonban mindenekelőtt szelektál és a megismert anyagnak tudománya szempontjából közömbös elemeit figyelmen kívül hagyja. A módszer ekként a tudományos megismerés eredményeinek kritikai igazoltság szerinti rendezése: *Kritik heisst Sondern und Richten*.

Feladata és értelme minden módszernek az érték és a lét szükségképpen fellépő ellentéte tekintetében kritikai állást foglalni. Ez az állásfoglalás sohasem a tényítélet (*Sein*) cselekvősége, hanem mindig a tulajdonképeni értékítélet (*Sollen*) tevékenysége által adódik. Valamely módszertan tárgyát és tendenciáját tehát az ítélet, az értelem koncentráló, de egyúttal szelektáló tevékenysége realizálja. Ez az ítéleti tevékenység, tehát a realizáció eredménye átöleli az egész mikrokozmoszt: mindennemű életmegnyilvánulást a maga sajátos ellentétességében. Az általános-különös, az absztrakt konkrét, a lét-érték (*Sein*: ontologikus lét; *Sollen*: normatív érték) ellentétpárjai alkotják az élet-taktus sajátos keresztmetszetét és a módszer-tan tárgya tulajdonképen ezen eljárás-módozatokban mutatkozik. A jogi szemlélet tendenciái ezen ellentétes módszer megnyilvánulásait — az általánost és különöst illetően — a tipikus értékelésében oldják fel; az absztrakt-konkrétet illetően a konkrétak rendjének oly módon történő megragadásával, hogy az absztrakt norma megtalálására és kifejtésére nem a jogtételtől, hanem a jogesetből indul ki; a *Sein* és *Sollen* látszólagos diszparát jellegét az élettényekből szervesen kinövő és az életértékekhez vezető folyamat fellelésében, a törvényszerűségek és életrendek (*das Reich der Rangordnung*) felismerésében egyenlíti ki. Így tárul fel a tendenciát realizáló ítélet sajátos karaktere, mint a módszer gyűjtőpontja.

A módszerben a szerző hivatását lát, — valóságátalakító és kulturális törekvéseket elősegítő hivatást. A valóságátalakító módszer vizsgálata közben magát a valóságot, a kultúrát elősegítő módszerrel együtt a kulturális, örök értékeket vizsgálja és a szellemtudományos módszer feladatai között kulturális törekvések megvalósításának lehetőségeit ismeri fel. Az életnek az örök értékekhez vezető útját tartal-

milag a kulturális törekvések, az egyes értékek megvalósítása alkotja, amelyek az emberi cselekvések útján organikusan a természetes életből fejlődnek ki. A metódusnak tehát nem lehet fontosabb hivatása, mint az értékekhez vezető ezt az életutat kikutatni, egyengetni, járhatóvá tenni. Ha a kultúra tartalmilag a természetes élettől az értékekhez vezető utat jelenti, úgy a metódus formális úti-eszköz ennek az útnak a megtételére.

Ez az út az életet, a kultúrát, az örökkévalóságot, tehát a világmindenséget járja. És ezek az utak természetszerűleg szétágazóak, hiszen a világmindenség e hármas kiterjedése meghatározza azokat. Ennek a hármas dimenzióknak a szellemtudományok mikrokozmoszában az anyag, a forma és az érték (regulatív idea); míg a jurisztikus szemlélet nézőszögéből kiindulva a szociális élet, az állami jogi-normák és az igazságos közjó felelnek meg. Tartalmilag e jelenségek egy organikus egésznek a tagjai, metódikailag azonban három különböző törvényszerűség és szemléleti mód alá tartoznak. A jog és kultúra jelenségeinek három dimenziós szemlélete lép tehát előtérbe, amely szemléleti módoknak a szükségessége abban leli indokát, hogy ellenkező esetben ezek nem tudnának elegendő plaszticitással fellépni az életben. A logikai kategóriák szerint felvett három dimenzió: anyag-forma-érték ekként három szemléleti módot, három metódust igényel. Ennek viszont szükség szerű korlátiума a metódus szétforgácsolódása. De ennek gátat vet a totális metódus, a kozmikus szemlélet, melynek hivatása univerzális egységben ragadni meg az egy időben adott, egymás nélkül existálni nem képes tagokat és azokat hol a kezdet-út-cél, hol pedig a tartalom-metódus-idea egységében összesíteni. A felfogás ezen totalitása egyáltalában nem akadályozza meg, sőt egyenesen követeli az egyes tagoknak individualiter, a maguk egyediségében történő szemléletét.

Az életmegnyilvánulások szinguláris szemlélete útján adódnak: a morál és a vallás, mint az akarat; — a művészet és szépség, mint az alkotás; — a tudomány és igazság, mint a gondolkodás; — a kultúra és jogszerűség, mint a cselekvés megnyilvánulása. Ezek a megnyilvánulások a legmagasabb emberi értékek, ezek egyesülése jelenti a világszellemet. Ezekre, ezek megvalósítására irányított emberi élettevékenység, életmegnyilvánulás az érték-monas, az örök, isteni az emberben. A feljük való haladás: örök keresése a végtelennel a végesben. A természetes és szociális életmegnyilvánulások nagy háttérét adják az érték-monasok, a világegész mikrokozmoszai, melyek az örökkévalóságra és istenségre törekvő tendenciát, mint a legfelsőbb regulatív ideákat hordozzák magukban. Konkrét tartalmi megnyilvánulásuk adja az ú. n. abszolút értékeket. Az érték-monasok így egy ideál realizmus konkrét kifejezései. Ezeket a legfelsőbb értékeket konkrétan nem ragadhatjuk meg és nem fejezhetjük ki, csak intuícióval éhetjük át azokat, mint az

isteni lény legfenségesebb megnyilvánulásait. Irányítanak, legfelsőbb értékérők, ezért regulatív ideák. Hivatásuk az élettényeknek jelentőségelteljes, de szinte elviselhetetlen ellentéteit egy totális, viágszemléleti módszerrel áthidalni. Végeredményben minden tudomány lényeges hivatása az ellentétek felismerése; minden kultúra az erők és értékek differenciálódására van felépítve.

A jurisztikus ítélet sajátos összefüggésben, relációban van az abszolút értékek megnyilvánulását jelentő érték-monasokkal. A jurisztikus ítélet az igazságosságot, mint abszolút értéket sohasem képes megvalósítani. Általános tendenciájában csupán a jurisztikus alaptörvény általános érvényű regulatívításának képes megfelelni, és csak mint érték-monas lenne képes az abszolút igazsághoz vezető úton haladni. A jog valósága, amelyet a jurisztikus ítélet realizál, mindig csak a jog-monasoknak az értelmi összefüggését jelenti, melyek egy harmónikus és szisztematikus egészben kapcsolódnak össze, de az érték-monasok magasabb rendjéhez sohasem érhetnek fel. A mult filozófiai szemlélete ezen az alapon állította szembe egymással az ontologikus lét (*Sein*) és a normatív érték (*Sollen*) fogalmát. A totális módszer az érték-monasok felismerésével az ellentétek kiküszöbölésére, áthidalására törekszik. A *Sollen* nem más, mint egy elérendő célra vonatkoztatott valamely konkrét szemléletnek az absztrakciója és így sohasem állhat konkrét ellentétben a *Sein* fogalmával, hanem annak egy lehetséges eleme. Az érték-monas végső hivatása legyőzni az emberben a *Sein* és *Sollen* látszólagos ellentétét, mely egyúttal az absztrakt törvényszerűségnek és a konkrét ítéletnek, mint jog-valóságnak a jog végső eszményéhez, az abszolút igazságossághoz való közeledését is jelenti.

A metódustan csak rövid állomás, apró rész kérdés a tudományos kutatás és a jogi gondolkodás hatalmas folyamában. Minden kutató valamely módszerrel dolgozik, de munka-eredmények csoportosítása, feldolgozása, rendszerezése sok-sok szempont figyelembevételével történik. Leginkább csak a már kész eredmények áttekintése ad választ arra a kérdésre: milyen metódus szerint jártam el. A szerző műve ezzel ellentétes síkon mozog: tudatosít. Tudatosan kíván felépíteni egy metódust és a kutatást, vizsgálódást ennek adekvát módon folytatni. A metódus így kiindulási, de egyúttal végrehajtási szemlélet. A szerző sok erővel, a szellemtudományos kutatás, speciálisan a jogelmélet, használható eredményeinek, mélyenjáró megátásainak segítségével igyekszik feladatát megoldani. Törekvése volt letárgyalni egy mindenfajta jogtannak ismeretelméleti, metafizikai és mindenekelőtt logika-metódikai kérdéseit és problémáit. Problémául állította oda az egységes jurisztikus metódus kidolgozásának lehetőségét és ezt az ítélet, mint speciálisan jogi elem megragadásával igyekezett megoldani. A munka, mint jurisztikus metódus-tan, így az ítéletfogalomból kiindulva, a jog-élet minden konkrét megnyilvánulásán keresztül a jogszemének megfelelő normához kíván elérkezni.

Az élet problémákat állít fel a tudomány számára. Ezeknek a problémáknak a megoldása, illetőleg ezek megoldására törekvés adja a célját és értelmét a tudományos kutatásnak. A sikertelenség sem riaszthat vissza senkit, ha örök, időfeletti eredmények felkutatásának lehetőségével kecsegtet a rögzös, göröngyös kutató-út. Meggyőző erővel mutat rá a szerző a véges emberi tudomány és az örökkévalóságot szimbolizáló abszolút értékek fájó diszharmonijára. De közeledésre, ha teljes harmoniára nem is, mindig van lehetőség: az örökkévalósághoz vezető metafizika útjait sokan járják, de a végére talán senki sem juthat el; viszont nincsen szebb kísérlet az ember életében, mint ezen az úton minél messzebb, minél ismeretlenebb tájak felé, minél előbbre haladni.

*Zemplén Elemér.*

Kiadásért felelős: Gróf Révay József.

42.169. — Kir. Magy. Egyetemi Nyomda. (F.: Thiering Richárd.)

## A Magyar Filozófiai Társaság

tisztikara: Tiszteletbeli elnök: *Kornis Gyula*. Elnök: *br. Brandenstein Béla*. Alelnökök: *Dékány István* és *Makkai Sándor*. Főtitkár: *Prohászka Lajos*. Titkárok: *Mátrai László* és *gr. Révay József*. Pénztáros: *ifj. Kronfusz Vilmos*.

A Magyar Filozófiai Társaság rendszerint havonként rendez egy-egy előadó- és vitaülést. Az ülések ügyében Mátrai László titkár (Budapest, IV., Ferenciek-tere 5. Egyetemi Könyvtár) intézkedik.

A Magyar Filozófiai Társaságba tagul bárki jelentkezhetik. A felvételtől a választmány dönt. A tagok évi 6 pengő tagdíj ellenében ingyen kapják az Athenaeumot, az üléseket ingyen látogathatják és azokra meghívót kapnak. Jelentkezéseket és felszólamlásokat tessék Lehner Ferenc választmányi tag címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8. Filozófiai Szeminárium) intézni.

Postatakarékpénztári csekkszámánk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, tegyük a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő”. A Társaság pénztárosának (ifj. Kronfusz Vilmosnak) címe: Budapest, VIII., Baross-u. 85. A hátrálékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszédője jogosult.

## FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

### KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2'50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* . . . . . 1'80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2'50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* . . . . . 2'— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* . . . . . 2'— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végteleen halmazok problémájáról* . . . . 2'50 P
7. szám. *Spranger Eduard: Közerkölcs és személyes erkölcsiség* . . . . . 1'— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* . . . . . 2'— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és Orpheus* . . . . . 1'60 P
10. szám. *A modern természettudomány világképe* . . . . . 1'50 P
11. szám. *gr. Apponyi Albert: Világnézet és politika* . . . . . 2'80 P

## ATHENAEUM

Philosophische Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

### INHALT.

*Stefan. Gerencsér:* Die Philosophie der Aufklärung und die ungarischen Piaristen des achtzehnten Jahrhunderts.

*Anton Steif:* Über die Methode der Psychologie.

*Naturphilosophie und Kulturphilosophie* der Gegenwart: zwei Diskussionen, gehalten in der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

*Besprechungen, Kritiken.*

## Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibniz:* Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Ford. Rácz Lajos (632 l.) ..... 10— P
2. *Bergson:* Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria (338 l.) ..... 6— „
3. *Brandenstein B. b.:* Művészetfilozófia (378 l.).....elfogyott
4. *Bartók György:* Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor:* Rickert Henrik filozófiája [A modern értékfilozófia alapvetése] (123 l.) ..... 3— „
6. *Noszlopi László:* A szeretet Etikai tanulmány (172 l.) elfogyott
7. *Dékány István:* A társadalomfilozófia alapfogalmai. (323 l.) ..... 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit:* A hellén újplatonizmus története (235 l.) ..... 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája.* Ford., bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József (412 l.) .. 15— „
10. *Pauler Akos:* Metafizika (X, 153 l.) ..... 4— „
11. *Harkai Schiller Pál:* A lélektan feladata. (315 l.) 6— „
12. *Gr. Révay József:* Az erkölcs dialektikája. (178 l.) 4— „
13. *Földes—Papp Károly:* Az autonóm ismeretelmélet fogalma. (180 l.) ..... 5— „

*Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.*

*Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni mind az egész sorozatra, mind pedig annak egyes kötetekre vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (XI, Abel J.-utca 21.).*

# ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZONNYOLCADIK KÖTET

(1942)

KORNIS GYULA ÉS BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

GRÓF RÉVAY JÓZSEF

BUDAPEST, 1942.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6.

## A XXVIII. KÖTET TARTALMA.

<b>Tanulmányok.</b>	<b>Oldal</b>
<i>Bencsik Béla</i> : A logikai alapelvek kérdése .....	16
<i>Br. Brandenstein Béla</i> : A filozófia mai hivatásáról .....	127
<i>Gerencsér István</i> : A felvilágosodás filozófiája és a XVIII. századi magyar piaristák .....	345
<i>Hunyady Piroška</i> : Az aevum .....	1
<i>Lengyel Lajos</i> : A filozófia alapproblémája „Az ember tragédiája”-ban .....	142
<i>Magyaryné Techert Margit</i> : Plotinos és Szent Ágoston .....	253
<i>v. Moór Gyula</i> : A jog mivolta az újabb kultúrfilozófia megvilágításában .....	237
<i>Steif Antal</i> : A lélektan módszeréről .....	365

### Szemle.

<i>Bucsay Mihály</i> : A kantianizmus válsága .....	25
<i>Staud Géza</i> : Aristoteles dramaturgiája .....	267
<i>Kibédi Varga Sándor</i> : Bauch Brunó † .....	166

### A Magyar Filozófiai Társaság vitaülései.

<i>Baránszky Jób László</i> : Esztétika. <i>Kampis Antal, Prahács Margit, br. Schroeder Attila, Staud Géza és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólásával .....	310
<i>Halasy-Nagy József</i> : A mai filozófia. <i>Hamvas Béla, Mátrai László, Zemplén György, Ortway Rudolf, Földes-Papp Károly, Ervin Gábor, Kráhl Vilmos és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása ..	37
<i>Lehner Ferenc</i> : Logika, ismeretelmélet. <i>Jánosi József, Lengyel Lajos, Pozsonyi Frigyes és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása .....	169
<i>Lengyel Lajos</i> : Tárgyelmélet, fenomenológia. <i>Bencsik Béla, Lehner Ferenc, br. Schroeder Attila, Bucsay Mihály, Ortway Rudolf és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása .....	64
<i>Mátrai László</i> : Kultúrfilozófia. <i>Dési Frigyes, Ervin Gábor, Faragó László, Slatinay Ernő, Sár mándi Sándor és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása .....	417
<i>Ortway Rudolf</i> : Természetfilozófia. <i>Huzella Tizadar, Faragó László, Zemplén György, M. Zemplén Jolán és br. Brandenstein Béla</i> hozzászólása .....	383



gr. Révay József: Etika. Ibrányi Ferenc, Noszlopi László, Ervin Gábor, Horváth R. Károly, Slatinay Ernő, Földes-Papp Károly és br. Brandenstein Béla hozzászólása .....	278
Zemplén György: Metafizika és értékelmélet. Dékány István, Jánosi József, Faragó László, Ponyi István, Waldapfel László, Hunyady Piroska és br. Brandenstein Béla hozzászólása .....	190

### Ismertetések, bírálatok.

ANDERSEN, WILHELM: Der Existenzbegriff. (Gerencsér I.) .....	339
ARISTOTELES Nikomachosi Etikájának fordítása SZABÓ MIKLÓS-TÓL. (Kövendi D.) .....	332
BÖHM KÁROLY: Az aesthetikai érték tana. (Baránszky Jób L.) ..	441
BR. BRANDENSTEIN BÉLA: A lét forrásai. (Gerencsér I.) .....	90
DACQUÉ, EDGAR: Die Urgestalt. (Gerencsér I.) .....	92
DÉKÁNY ISTVÁN: A magyarság lelki arca. (Mátrai L.) .....	498
DUHAMEL, GEORGES: Les confessions sans pénitence. (Ervin G.) ..	453
FINKEY FERENC: Szemelvények. (Zemplén E.) .....	100
FISCHER, LUDWIG: Die unabzählbare Menge. (Pozsonyi F.) .....	446
JANSEN, BERNHARD: Die Geschichte der Erkenntnislehre. (Ponyi I.)	449
JOÓ TIBOR: Magyar nacionalizmus. (Horváth R. K.) .....	228
HALASY-NAGY JÓZSEF: A politikai tudomány kezdetei. (Zemplén E.)	101
HÖTSCHL, CALLIXT: Das Absolute in Hegels Dialektik. (Vajda Gy. M.)	104
KORNIS GYULA: Nietzsche és Petőfi. (Bóka L.) .....	336
KORNIS GYULA: Századunk tudományának szelleme. (Ervin G.) ..	417
LÁSZLÓ ÁKOS: A ferences iskola természetbölcseleti problémái. (Ervin G.) .....	343
LITT, THEODOR: Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. (v. Moór Gy.) .....	94
MÁTRAI LÁSZLÓ: Élmény és mű. (Br. Brandenstein B.) .....	97
MEYER, RUDOLF: Der Protest des Gewissens in der Philosophie. (Vajda Gy. M.) .....	455
NYÉKI KALMÁN: Valás és faj. (F. V.) .....	98
RAST, ROBERT: Vom Sinn der Kultur. (Dési F.) .....	457
REZEK S. ROMÁN: Prohászka intuíciója és átélése. (Zemplén Gy.)	338
RÉVAY JÓZSEF: Okori író — mai olvasó. (Itánka E.) .....	103
SAUER, WILHELM: Juristische Methodenlehre (Zemplén E.) .....	462
SCHAEER, K. FRITZ: Charakter, Blutgruppe und Konstitution. (Tarcsay I.) .....	108
SCHALLER, HEINRICH: Die europäische Kulturphilosophie (Ervin G.)	95
SCHOLZ, HEINRICH: Metaphysik als strenge Wissenschaft. (Pozsonyi F.) .....	445

	Oldal
SCHUMACHER, JOSEPH: Antike Medizin. (Rozály F.) .....	451
SOMOGVI JÓZSEF: A nemzeteszme. (Gerencsér I.) .....	460
SZEMERE SAMU: Filozófiai tanulmányok. (Madzsar I.) .....	105
TIRY LÁSZLÓ: Veszélyben. (Vajda Gy. M.) .....	341
TUKA, VOJTECH: Die Rechtssysteme. (v. Moór Gy.) .....	211

### Bibliográfia.

A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1940—1941. Össze- állította: Gáspár Ilona .....	109
--	-----

### Társulati ügyek.

A Magyar Filozófiai Társaság 1942. május 19-én tartott évi köz- gyűlésének jegyzőkönyve .....	232
--	-----